TEGENETHIEK



DE AS 82

de AS

anarchistisch tijdschrift

Zestiende jaargang, nr. 82 – april - juni 1988.

De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle, ISSN-nummer 0920-3257.

Jaarabonnement: f 22,–; buiten Benelux f 28,–.
Bestelling: door storting op giro 44 60 315 van Stg. De AS, Moerkapelle.

Druk: Macula, Boskoop. *Zetwerk*: Wil van Dam, Utrecht.

Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.

Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling.

Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

Redactie: Cees Bronsveld, Marius de Geus, Thom Holterman, Marli Huijer, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Simon Radius, Hans Ramaer.

Omslagontwerp: Detlef Greinert.
Verder werkten mee: John Blad, Ferd. v.d. Bruggen.

TEGENETHIEK: EEN PROBLEEMVERKENNING

Marius de Geus & Thom Holterman

Anarchisten leven volgens sommigen in het verleden. Dat blijkt dan uit het volop verwijzen naar de klassieke anarchisten. Maar de maatschappij waarin die leefden bestaat niet meer. Voor de 19e eeuwse anarchisten als Bakoenin en Kropotkin stond het bijvoorbeeld vast dat alle huizen onteigend moesten worden om ze vervolgens collectief aan de gemeenschap in beheer te geven. Het is de vraag of dit een eeuw later nog steeds de beste remedie is, lazen we in De AS 81. Evenmin werden zij geconfronteerd met Aids- en drugsproblematiek, met genentechnologie en abortus- en euthanasiekwesties. De vraag is echter of er geen 'constanten' in maatschappelijke problemen zitten, die maken dat het soort oplossingen voor die problemen een bepaald algemeen karakter heeft. Kunnen hedendaagse anarchisten een eigen geluid laten horen in de debatten over die nieuwe problemen? En willen ze dat ook? Want je zou kunnen redeneren: al dat soort kwesties zijn probleemgebieden van een maatschappelijk stelsel dat het onze niet is. We hebben er dus niets mee te maken...

Dat is óók een houding; De AS staat die niet voor. Wij kiezen er voor een bijdrage te leveren aan die debatten. Is het in dat geval mogelijk een definitieve en allesomvattende *anarchistische moraal* te ontwikkelen om die ten gebruik aan te bieden? Naar ons idee niet; anarchisme is geen middel tegen alle maatschappelijke kwalen, die zich kunnen voordoen. Het zou van een overdreven pretentie getuigen om te doen alsof; we moeten ons dus bescheidener opstellen. Het zou al mooi zijn als we iets methodisch konden zeggen over de wijze waarop anarchistisch handelen afgeleid blijkt te zijn uit anarchistische moraliteit.

Moraliteit houdt hier een verwijzing in naar gedrag van het individu of een groep waaruit bepaalde normatieve opvattingen blijken. Het gaat er in de hier gehuldigde opvatting dus om in een bepaalde gedragshandeling een normatieve handeling te zien: de reactie op het gedrag van de een wordt bepaald door het gedrag van de ander. Het gedrag van de een richt zich al van te voren in naar het verwachte gedrag van de ander op dat gedrag van de een. Gedragsreacties worden dus niet lineair maar circulair begrepen (zie onder meer Th. Holterman, *Recht en politieke organisatie*, Zwolle 1986, p. 160). Op een dergelijke zienswijze is ook het overbekende adagium geënt: 'doe anderen, wat u wilt, dat men u doet; doe anderen niet aan, wat u niet wilt, dat u gedaan wordt'. Welke moraliteit in de normatief beschouwde gedragshandelingen overigens wordt gedemonstreerd valt niet vanuit het anarchisme voor te schrijven. Er bestaat géén 'anarchistische moraal' als een vast omschreven en onaantastbaar gegeven, dat dwingend is op te leggen. Dat blijkt vanuit het anarchisme een onmogelijkheid. Er is alleen zoiets als 'tegenethiek', zo goed als er ook sprake is van 'tegencultuur'.

De grondslag voor de normatief beschouwde gedragshandelingen is niet verder te funderen dan wat het anarchisme als politieke theorie kenmerkt: het debat openhouden over de waarborgen voor vrijheid van handelen en denken van het individu in relatie tot de vormgeving van de maatschappij en de sociale omgeving van het individu. Als politieke theorie is het een uitdrukking van het besef dat mensen niet op zichzelf leven, niet aan zichzelf genoeg kunnen hebben, geen autarkische eilandjes zijn. Om te overleven heeft de ene mens de ander nodig (dat vinden we zelfs bij Max Stirner, de grondlegger van het individueel anarchisme, terug). De mens kan in het licht van zijn worsteling om zijn voortbestaan niet anders gezien worden dan als een 'sociaal wezen'.

Het anarchisme waar wij over spreken besteedt aandacht aan de vrijheid van het individu in relatie tot zijn of haar omgeving, in relatie tot noodzakelijke, wenselijke of mogelijke boven-individuele beslissingen. Bovenindividueel wil hier zeggen het enkele individu overstijgend – wat bijvoorbeeld in de noodzaak tot samenwerking met anderen tot uitdrukking komt. Daarmee is tevens een richting bepaald: de menselijke verhoudingen worden bezien vanuit een vanonderaf georganiseerde maatschappij. En, wel zo belangrijk voor een goed begrip van wat wij bedoelen, individu en gemeenschap worden niet als tegenstrijdig maar als complementair, als elkaar aanvullend gezien.

Zelfbeschikking is in het anarchisme wel een centraal thema, maar het betreft niet het enige thema noch gaat het om zelfbeschikking ten koste van alles. *Anarchisme is geen legitimatie voor mateloosheid.* Als politieke theorie gaat het om *zelfbeschikking* in relatie tot de omgeving waarin deze wordt uitgeoefend. Dit betekent dat twee andere thema's medebepalend zijn voor anarchistische moraliteit, te weten *solidariteit* en *verantwoordelijkheid.*

In het aanwenden van het vermogen tot zelfbeschikking, waarbij dit niet ten koste van alles mag gaan – anders wordt zelfbeschikking overheersing –, wordt het evenwicht met het boven-individuele gezocht in solidariteit. Solidariteit is hier een contextueel gegeven; dat wil zeggen dat de gemeenschap waarin het individu handelt, zijn of haar context vormt. Het is die gemeenschap die het individu op zijn of haar verantwoordelijkheid aanspreekt.

Het anarchisme houdt zich bezig met het spanningsveld, dat door de verhouding individu/gemeenschap gecreëerd wordt. Het richt zich op 'communale leefbaarheid'. Wie zijn of haar zelfbeschikkingsrecht wil gebruiken om effecten te bereiken die louter hem of haarzelf van nut zijn, moet dat zelf weten (*vrijheidsbeginsel*). Zodra dit gebruik van het zelfbeschikkingsrecht voor de omgeving echter tot onomkeerbaar-onaanvaardbare effecten zou leiden, heeft de gemeenschap de voorrang (*solidariteitsbeginsel*). Denk bij die onafwendbare effecten aan het in brandste-

ken van de eigen woning in een bebouwde omgeving, of op veel grotere schaal aan de Rijn-vervuiling. Maar ook als niemand daar last van zou hebben, is deze vervuiling ontoelaatbaar omdat de natuur ook zijn eigen waarde heeft, namelijk als eco-systeem.

De centrale vraag is of het zelfbeschikkingsrecht wel of niet bijdraagt tot een vollediger ontwikkeling van het individu in relatie tot de gemeenschap, waarvoor de term 'communale individu' in gebruik is. Wie goed kijkt, bemerkt dat deze benadering een niet-verplichtende 'moraal' presenteert. Het individu krijgt niet te horen hoe hij of zij *moet* handelen, maar wordt wèl door de gemeenschap verantwoordelijk gesteld als het solidariteitsbeginsel ontbreekt.
Het begrip 'gemeenschap' is rijkelijk vaag. Het gaat hier om alle mogelijke samenlevings- en groepsverbanden, die tezamen met andere maatschappelijke en functionele verbanden een uiterst pluriforme boven-individuele omgeving vormen voor het individu. Het individu houdt zich in talloze van die verbanden op. Daar leert het hoe verwacht wordt dat het zich zal gedragen. Het vermogen om het gedrag daarnaar te richten, draagt ertoe bij de ander als gelijkwaardige te zien. Vanuit de erkenning van de ander als een gelijkwaardige persoon wordt de vrije associatie mogelijk. Hetzelfde is te zeggen over verbanden die zich weer associëren. Ter vermijding van misverstanden merken wij nog op dat het individu óók leert van het verzet wat tegen hem of haar ter lering wordt aangeboden. De mens komt in zijn drang naar vrijheid gedeeltelijk tegen zichzelf in opstand, want met al zijn stoffelijke, verstandelijke en redelijke neigingen en verlangens, is hijzelf slechts het produkt van de maatschappij, stelt Bakoenin in zijn *God en de Staat*.
Maar een radicale opstand tegen de maatschappij is even onmogelijk voor de mens als een opstand tegen de natuur. De opstand heeft dan als effect dat het individu leert om zich maatschappelijk te gedragen. Bakoenin: 'De maatschappij dringt zich niet stellig, officieel en met gezag op, (...). Zij schept en vormt alle individuen, die in haar boezem geboren worden en zich ontwikkelen. (...) De maatschappij wordt als het ware individu in ieder'. (*God en de Staat*, Amsterdam, z.j., p. 113-117). Mede aan dit inzicht ontlenen latere denkers dat anarchisme niet voor egoïstisch-individualisme, maar voor 'communalistische individualiteit' staat.

Het is zeker niet voor het eerst dat over dit soort zaken wordt geschreven. In de westerse cultuur leren mensen hun gedrag te richten naar beginselen als dat je eerlijk behoort te leven, dat je niemand schade toe zal brengen en dat je ieder het zijne behoort te geven. Het zijn de drie beginselen van het recht, dat al sinds de oude Romeinen geproclameerd worden. Wij noemen die beginselen om aan te geven, dat, als we over 'anarchistische moraliteit' schrijven, we niet kunnen doen alsof die moraliteit zich in een cultureel vacuüm vormt. En hetzelfde geldt voor hetgeen over de verhouding tussen dat soort beginselen en hun toepassing valt te zeggen.

Het probleem is, dat als je spreekt over een niet-verplichtende moraal, over een anarchistische moraliteit die in het handelen zelf tot uitdrukking komt, hoe je dan komt tot een keuze uit de verschillende beginselen. Kan je bijvoorbeeld met een *beginselenhiërarchie* werken?
Een beginselenhiërarchie veronderstelt de mogelijkheid om een vaste rangorde in beginselen aan te brengen. Gaat het gelijkheidsbeginsel bijvoorbeeld boven het beginsel van opvoedingsvrijheid? Zijn die beginselen aan elkaar nevengeschikt? Of gaat het beginsel van de opvoedingsvrijheid boven het gelijkheidsbeginsel? Wie bepaalt dat? Hoe? Hoeft dat helemaal niet bepaald te worden, misschien...? Wie een vaste rangorde in dat soort beginselen aanneemt, zal met betrekking tot het probleem dat om een oplossing vraagt, die rangorde langslopen om zo het antwoord op de vraag te vinden. Het bestaan van zo'n beginselenhiërarchie veronderstelt een dusdanige relatie tussen de beginselen, dat het ene beginsel dwingend voor het andere gaat, dus dat het verschil dermate van te voren vastligt dat het ook als zodanig van te voren te onderkennen is.
Wij zien niet hoe dat zou kunnen zonder in de problemen te geraken. Waarom is het ene beginsel van te voren hoger geplaatst dan het andere? Het antwoord zal in de praktijk niet bevredigend blijken te zijn. Geheid dat je probleemgebieden tegenkomt waar je een andere rangorde zou wensen. Hoe zit het bijvoorbeeld met de verhouding tussen 'zelf-

beschikken' en 'verplichten'? Het 'zelfbeschikken' zal bij anarchisten een duidelijke voorrang genieten ten opzichte van 'verplichten'. Hieruit volgt dat de verplichting om een helm te dragen als iemand op een motorfiets rijdt, zich niet verdraagt met het individuele zelfbeschikkingsrecht om al dan niet een helm te dragen. Moet iedereen dus zelf uitmaken of hij of zij een helm draagt? Het hersenletsel dat bij een ongeluk met een motorfiets wordt opgelopen als geen helm wordt gedragen, resulteert vaak wel in hoge maatschappelijke kosten (medische verzorging). Zal er dan toch maar een verplichting tot het dragen van een helm ingevoerd worden? Of zal degene die geen helm wenst, na een ongeval geen aanspraak op medische verzorging kunnen maken?
Een beginselenhiërarchie lost hier niets op. Wie beginselen in een vaste rangorde plaatst, werkt zich in de nesten. Beschouw ze onderling als even belangrijk. Afhankelijk van het specifieke probleem besluit je dan dát beginsel te hanteren, dat het beste of het meest aanvaardbare resultaat oplevert.

Vanzelfsprekend heb je je voor je keuze te verantwoorden; maar dat was het probleem niet. De verantwoording krijgt nu echter wel een nadrukkelijker karakter: je kan ter rechtvaardiging van je keuze niet meer verwijzen naar de plaats van het beginsel in een beginselenhiërarchie. De afwijzing van een beginselenhiërarchie houdt voor ons niet tevens de ontkenning in dat een bepaald beginsel belangrijker, fundamenteler of centraler kan zijn dan een ander beginsel. Een topbeginsel is bijvoorbeeld het respect voor het leven. Als er geen leven meer is, houdt alle praten op. Maar wat is nu belangrijker: het behoud van het leven of de kwaliteit van het leven? Wij zouden die twee uitgangspunten niet graag in een vaste rangorde zetten. Toch vragen bepaalde praktische probleemsituaties om een oplossing. Is het mogelijk daarvoor iets van een richtlijn aan te geven? Methodisch wordt dat beproefd met wat *regulatieve beginselen* worden genoemd.
Het gaat daarbij om algemeen luidende voorschriften, die bedoeld zijn om richting te geven in concrete gevallen van menselijk gedrag. Een voorbeeld van zo'n regulatief beginsel zou kunnen zijn: 'Wie zich zelf kan redden, geeft voorrang aan anderen die dat door omstandigheden niet kunnen'. In de situatie van een zinkend schip vertaalt zich dit in: eerst kinderen, zieken en zwakken in de reddingsboten. Een regulatief beginsel zegt dus niets over een concreet geval; het principe moet vertaald worden, onderwijl richting gevend aan die 'vertaling'.
Zonder dat het daar zo genoemd wordt, vinden we een dergelijk beginsel bij de behandeling van de huisvestingsproblematiek ook in De AS 81 (p. 3) geformuleerd. Hoe benader je de problematiek van het grondrecht op onderdak? Is er een principe waarmee deze universele menselijke behoefte benaderd kan worden? Colin Ward meent dat dit principe bestaat. Het is een anarchistisch principe, namelijk *beheer door de bewoners zelf.* Iedereen beseft, dat, voordat er iets beheerd kan worden, er eerst gebouwd moet zijn. Dat kan door een ander regulatief beginsel beheerst worden: *bouwen door de buurt.* Oplossingen voor persoonlijke en sociale problemen dienen, zo blijkt hieruit, steeds gebaseerd te zijn op het eigen initiatief van de betrokkenen. En dan volgt er in dat Onderdak-nummer van De AS een opmerking die als 'Leitmotiv' voor deze aflevering kan dienen: *'ook al is het op te lossen probleem ontstaan door de huidige samenleving dan nog moet geprobeerd worden een oplossing te vinden die op anarchistische beginselen berust'.* Deze beginselen verschijnen dan als 'tegenethiek'.

In de verdere bijdragen aan dit nummer over anarchistische antwoorden op hedendaagse problemen van moraliteit en ethiek komt een aantal van de bovengenoemde punten naar voren. De lezer zal ontdekken dat, al bestaat er dan geen definitieve anarchistische moraal die op alle hedendaagse vraagstukken een ondubbelzinnig en direkt antwoord geeft, er vanuit het anarchisme redenerend op ethisch gebied zinvolle en goed verdedigbare keuzes te maken zijn.

UITBREIDING REDACTIE

Met ingang van deze aflevering van De AS maakt Marli Huijer deel uit van de redactie. Ook Bas Moreel heeft zijn (tijdelijk onbezette) plaats binnen de redactie weer ingenomen.

DE BURGER SCHRIKT, DE STAAT BESCHIKT

Marli Huijer

'We zouden kunnen zeggen dat de staat een verslavende drug is; hoe meer ervan beschikbaar is, des te meer we ervan "nodig hebben" en des te meer we ervan "afhankelijk" raken.' (Michael Taylor)

Junks behoren tot het uitschot van onze samenleving. Ze stelen en roven; ze liegen en bedriegen ze brengen velen leed toe; ze lijken door verwaarlozing slechts een karikatuur van de mens; ze prostitueren zich; ze brengen anderen op het slechte pad; oftewel ze zijn 'junk' (afval).
Ook menig anarchist zal deze uitspraken bij zichzelf herkennen. Misschien niet ten onrechte als men alleen vanuit de huidige maatschappelijke structuren redeneert. De junk schaadt immers het collectieve belang, omdat hij alleen met zijn eigen verslaving bezig is?

In dit artikel wil ik laten zien hoe het denken over druggebruik wordt beïnvloed door twee uitgangspunten, die mijns inziens niet binnen een anarchistische ethiek passen, namelijk:
– de junk is een *zondebok*. De gemiddelde burger wil zichzelf niet graag vergeleken zien met een junk, terwijl de burger in essentie dezelfde 'zonde' begaat, namelijk een zeer individueel consumeren. De junk krijgt de zonden van allen op zich geladen: hij fungeert als zondebok. Door hem te verstoten kan de maatschappij haar 'harmonie' bewaren. Ik zal beschrijven hoe druggebruik past binnen de maatschappelijke tendenzen (hash als anti-individualistische drug in de jaren zestig en heroïne als sterk individualistische drug in de jaren tachtig).
– de idee, dat *het algemene nut* – een zo groot mogelijk welzijn voor zoveel mogelijk mensen – het belangrijkste principe is, waarop de organisatie van een maatschappij moet berusten (wat leidt tot een gecentraliseerd georganiseerde maatschappij).
Ik zal aan de hand van analysen van de Franse denker *Foucault* laten zien hoe de overheid burgers stimuleert om druggebruikers als zondebokken te zien. In plaats van deze zondebokken uit te stoten, wil de overheid hen juist omvormen tot nuttige elementen binnen het systeem. Junks moeten genormaliseerd worden, dat wil zeggen aan het systeem worden aangepast. De overheid legitimeert op deze wijze haar eigen bestaan: ze vormt angstveroorzakende elementen om tot nuttige burgers.
Lijnrecht hiertegenover staat de anarchistische ethiek, die begint bij menselijke verhoudingen in een van onderop georganiseerde maatschappij. Een maatschappij, waarbinnen een 'chineesje', 'shot' of 'joint' misschien ook wel smaakt.

CONSUMPTIE

In de jaren zestig wordt in Nederland het gebruik van hash en speed geïntroduceerd. Veel jongeren, die tijdens de naoorlogse periode van wederopbouw zijn geboren, zijn ontevreden met de verstikkende, burgerlijke, op consumptie en individuele rijkdom gerichte ideeën van hun ouders. De tijd is rijp voor andere, ruimere ideeën. Het geestelijke, het spirituele, de liefde voor elkaar, de vrije seksualiteit en de vrijheid moeten weer worden gewaardeerd. De softdrug hash past uitstekend binnen deze cultuur: het wordt gebruikt in een kring van vrienden (de 'joint' wordt

doorgegeven) en het geeft het gevoel dat je bij elkaar hoort. Het brengt je op een niveau, dat ver boven het materiële en het aardse verheven is: je bent 'high'.
Ook het experimenteren met LSD en amfetaminen past binnen deze cultuur: de geest wordt verruimd en de aardse truttigheid kan worden ontvlucht. Daarnaast passen deze middelen binnen een cultuur van verzet: hash, LSD en speed is voor ouders en overheid taboe. Wie hash rookt loopt het risico uit huis te worden gezet of te worden gearresteerd.
Naast hash is er in Amsterdam ook opium te koop. Aanvankelijk wordt het alleen door Chinezen gebruikt, maar al snel ook door Nederlanders. het is erg lekker en het past binnen de cultuur van het spirituele. Opium is weliswaar illegaal, maar in die tijd gemakkelijk te verkrijgen en erg goedkoop. Heroïne wordt nauwelijks gebruikt. Totdat de politie ingrijpt: eind jaren zeventig worden grote aantallen opium'schuivende' Chinezen opgepakt. In de gevangenissen worden deze, vaak oude mensen gedwongen af te kicken van de opium.
Waarschijnlijk onbedoeld (?) heeft deze actie van de politie de weg gebaand voor de heroïne. Nu er geen opium meer te krijgen is, neemt een groep jonge Chinezen zijn kans waar: deze biedt tegen zeer lage prijzen heroïne aan, die gretig aftrek vindt. Als iedereen van de opium is overgestapt op de heroïne — en inmiddels verslaafd is geraakt — stijgt de prijs van de heroïne.
In de jaren die volgen vindt een verandering plaats in de bedoeling en de wijze van harddruggebruik. Het oorspronkelijke doel van geestverruiming maakt plaats voor geestvernauwing. Heroïne maakt dat mensen zich in zichzelf terug trekken, dat ze niets met de wereld om hen heen te maken willen hebben. Heroïne individualiseert mensen. De illegaliteit en de verslavende werking van heroïne maken dat het hele leven van een harddruggebruiker in het teken van het druggebruik komt te staan en daarmee in het teken van haar of hem *zelf*.
Net als hash is heroïne een drug die binnen het tijdsbeeld past. Niet alleen druggebruikers zijn geïndividualiseerd, de hele samenleving is geïndividualiseerd. Ondanks (of dankzij?) de economische recessie wordt elke burger gestimuleerd zoveel mogelijk eigen bezit te verzamelen: een eigen video, compact disc, personal computer, auto etc. Niet alleen harddruggebruikers hebben als voornaamste bezigheid de consumptie (in hun geval van heroïne of andere middelen), ook het leven van de gemiddelde burger draait om de consumptie. Niet alleen druggebruikers streven naar geestvernauwing: half Nederland laat zich dagelijks volgieten met geestvernauwende televisieprogramma's, met talloze video's, met massaal geproduceerde sensatiebladen of — en dan ontstaat er een vloeiende overgang tussen burger en druggebruiker — met alcohol, cocaïne, valium of andere geestvernauwende middelen. Het polydruggebruik (het gebruiken van meerdere middelen door elkaar) dat in de jaren tachtig populair werd onder druggebruikers is niet vreemd aan het polyconsumptiegedrag van andere burgers.
Ondanks de overeenkomsten tussen burger en druggebruiker voelt de burger zich ver verheven boven de laatste. Een druggebruiker is 'junk', veroorzaakt overlast, is a-sociaal, crimineel, gevaarlijk, vies, kortom alles wat een burger niet is of niet hoort te zijn. De burger ziet geen enkele overeenkomst tussen hem en een druggebruiker. Hij herkent het 'kwaad' van de junk niet als iets dat ook binnen hemzelf voorkomt. Voor de burgers is een junk een niet binnen de maatschappij passend element en hij kan wat hem betreft naar Pampus of desnoods naar een afkickcentrum.
De overheid ziet de druggebruiker echter niet als een individu dat buiten het

maatschappelijke spel moet worden gezet. De druggebruiker moet juist in die maatschappij geïntegreerd worden, genormaliseerd en gedisciplineerd, zodat ook de junk uiteindelijk als een normale burger mee kan draaien. Burger en druggebruiker worden tegen elkaar uitgespeeld, opdat de burger wordt gesterkt in het goede van zijn 'normale' gedrag en opdat de burger inziet dat het zonder de overheid onmogelijk is om gevaarlijke elementen als druggebruikers onder controle te houden.
De staat legitimeert zijn bestaan en de macht die hij uitoefent door een overzichtelijke hoeveelheid kwaad van zondebokken in stand te houden. In het geval van druggebruikers betekent dit dat de overheid er baat bij heeft de illegaliteit en criminaliteit rond druggebruik te laten bestaan en daarom de gevolgen van druggebruik voortdurend onder de aandacht brengt. Het in stand houden van de illegaliteit en criminaliteit gebeurt bijvoorbeeld door het opjagen van druggebruikers door politie — waardoor het netwerk van dealers steeds groter wordt, de prijs van de heroïne stijgt en steeds meer mensen in de samenleving worden geconfronteerd met druggebruik.
Het voortdurend onder de aandacht brengen van het drugprobleem gebeurt onder andere door het publiceren van steeds dikkere nota's over de 'kleine criminaliteit' en de overlast die druggebruikers veroorzaken.
Om de hoeveelheid criminaliteit en druggebruik onder controle te krijgen, te beheersen en te sturen in de gewenste richting, beschikt de overheid over vele disciplinerende technieken. Omdat deze vorm van criminaliteit a-politiek is, is deze gemakkelijk te beheersen. De overheid legitimeert hiermee echter een beheersing en controle, die niet alleen druggebruik, maar vele terreinen van het menselijk handelen en denken omvat. *Dit streven naar een volledige beheersing past binnen een samenleving, die georganiseerd is op basis van een zo groot mogelijk welzijn voor zo veel mogelijk mensen: de verzorgingsstaat.*

DE VERZORGINGSSTAAT

In 1791 omschrijft de Engelse filosoof *Jeremy Bentham*, die de vader van de verzorgingsstaat genoemd wordt, de ideale maatschappijstructuur als 'het grootste geluk voor het grootste aantal mensen'. Om deze ideale staat van geluk en welzijn te bereiken, meent Bentham dat het nodig is dat alles en iedereen wordt beheerst. Hij ontwerpt daartoe het idee van het 'pan-optikum' een cirkel van cellen met in het centrum een toren, van waaruit alle cellen gezien en gecontroleerd kunnen worden. De beheersing komt tot uiting in het feit dat er niemand in de toren hoeft te zitten: het besef dat men gecontroleerd kan worden is voldoende.
Foucault, een Franse denker van deze tijd, analyseert aan de hand van het 'pan-optikum' de werking van de verzorgingsmaatschappij als het zichtbaar maken en inpassen van iedereen in de samenleving. Het proces dat deze integratie bewerkstelligt, de *macht*, is zelf niet zichtbaar. Maar ondanks dat de macht niet zichtbaar is, gehoorzaamt men deze wel: de macht is geïnternaliseerd. De macht van de staat heeft effect, omdat deze beweert het leven te bevorderen, het welzijn van zoveel mogelijk mensen te vergroten. Hij is er voor ons eigen bestwil.
De analyse van de macht die alles en iedereen zichtbaar wil maken en vervolgens wil beheersen, zal ik gebruiken voor het analyseren van het drugsbeleid. Of zoals Foucault schrijft: *'Van de onoverzichtelijke, nutteloze en gevaarlijke menigten goedgeordende veelheden maken.'*

DISCIPLINERING

De hulpverlening aan druggebruikers had oorspronkelijk slechts ten doel

mensen te helpen bij of te dwingen tot afkicken. Toen bleek dat dit slechts met een gering percentage van hen lukte, wijzigde men de doelstelling. De hulpverlening humaniseerde, dat wil zeggen dat ook druggebruikers, die niet af wilden kicken in aanmerking kwamen voor hulpverlening: men wilde nu de sociale en individuele omstandigheden van druggebruikers verbeteren. De minder duidelijke – achterliggende – doelstelling van deze humanisering van de hulpverlening is de door de overheid gewenste beperking van de overlast en de controle op en beheersing van het druggebruik. Dit komt tot uiting in:

– de *hiërarchische blik*: door toezicht (surveillance) over druggebruikers te houden of te krijgen (het zichtbaar maken) probeert men hun gedrag beïnvloedbaar te maken voor de machtswerkingen. Door overal en nergens methadonprogramma's op te zetten lokt men druggebruikers uit hun ondoorzichtbare 'scene' (uit de ondoordringbare wereld van dealers, kleine dealers, de verkopers op straat, de huizen waar gebruikers elkaar ontmoeten etc.) naar de cleane omgeving van de hulpverleningsprogramma's.

Binnen deze programma's worden mensen individueel benaderd, hun 'problemen' worden geïndividualiseerd: elke gebruiker krijgt een eigen therapeutisch contact, de schuld van het gebruik wordt bij hemzelf of in zijn gezin gezocht. Als de druggebruiker eenmaal binnen zijn en de status van 'klant' of 'cliënt' hebben verworven, worden ze om het toezicht te verbeteren verdeeld over een netwerk van methadonprogramma's, die onderling in een hiërarchische verhouding staan. De gebruiker wordt ingedeeld in een groep 'afkickgerichte klanten', 'onderhoudsklanten' of in tussenstadia. Onduidelijke verdelingen tussen gebruikersgroepen moeten teniet worden gedaan; hun onderlinge omgang moet onmogelijk worden gemaakt. Op elk moment moet toezicht kunnen worden gehouden op ieders gedrag.

– de *normaliserende sanctie: 'een uiterst verfijnd geheel van voorschriften en verbodsbepalingen, die het gedrag tot in detail bepalen en waarvan de naleving wordt afgedwongen met behulp van een "kleine" strafrechtspraak'* (een microstrafsysteem).

De drugshulpverlening kent allerlei sancties, die tot uiting komen in allerlei regeltjes: de methadon moet elke dag op dezelfde tijd worden gehaald, anders volgt straf (geen methadon bijvoorbeeld); op bijgebruik van heroïne (wat blijkt uit urine*controle*) staat straf; op niet fatsoenlijk gedrag staat straf; op het weigeren van gesprekken met arts of maatschappelijk werker staat straf etc.

De manier van straffen is vaak tweevoudig: bestraffing naast 'beloning'. Binnen de Amsterdamse drugshulpverlening wordt frequent met deze manier van straffen gewerkt: het zogenaamde promotiemodel. Dit model classificeert druggebruikers in Extreem Problematische Druggebruikers (EPD-ers), die zéer speciale hulp behoeven; de onderhoudsklanten, die drugs mogen bijgebruiken en methadon op een bus krijgen; de meer gemotiveerde, niet of weinig drugs bijgebruikende klanten, die de methadon in een gebouw in de buurt mogen halen (de methadonpost); en de werkelijk 'goede' druggebruikers, die de methadon bij de huisarts mogen halen. Ook binnen afkickcentra wordt vaak van dit model gebruik gemaakt. hoe langer men er verblijft, hoe meer privileges men krijgt. Door het gebruik van dit model ontstaat een rangschikking binnen de groep druggebruikers, die op zichzelf al sanctionerend werkt.

Niet alleen de hulpverlening maakt gebruik van de normerende sanctie. Ook justitie hanteert het model waarin straf als oefening wordt gezien: vele druggebruikers worden tot zogenaamde alternatieve straffen (werkprojecten) veroordeeld, zodat zij kunnen oefenen

op regelmaat, werk en discipline. Het in september 1987 door B&W van Rotterdam gepresenteerde 'justitiële werkproject' voor verslaafden is daar een duidelijk voorbeeld van: het doel van dit project is niet om mensen af te laten kicken, maar het *'weer enig besef van (een) in deze samenleving als normaal ervaren dagritme...'* bij te brengen, om uiteindelijk weer op *'aanvaardbare wijze in het arbeidsproces te kunnen functioneren.'*

— het *onderzoek*: door individuen ('gevallen') bij elkaar te brengen, zichtbaar te maken en te normaliseren, ontstaat de mogelijkheid hen te *'beschrijven, wegen, meten en met andere individuen te vergelijken, juist in hun eigen individualiteit...'* (Foucault). De kennis, die zo wordt verworven geeft de macht de mogelijkheid om de individuen nog meer aan haar te onderwerpen. Voorbeelden van onderzoeken en registratiesystemen om deze onderzoeken mogelijk te maken zijn: het Landelijk Alkohol en Drugs Informatie Systeem (LADIS), waarin hulpverleners hun contacten met druggebruikers registreren; methadonregistratiesysteem in Amsterdam, waarin iedereen die ooit in Amsterdam methadon heeft ontvangen staat geregistreerd; de start in Amsterdam van een zogenaamd Monitorsysteem, opgezet met het doel *'een voortdurende actuele basis van kwantitatieve, maar ook kwalitatieve gegevens over druggebruikers in Amsterdam'* te verkrijgen (Amsterdams harddrugbeleid, voortgang en knelpunten; september 1986).

Het geheel van hiërarchische blik, normaliserende sanctie en onderzoek levert de overheid een gigantische hoeveelheid informatie over de handel en wandel van druggebruikers. Beheersing van en controle over druggebruik en -gebruikers is daarmee een feit.

VRIJE ASSOCIATIE

Al in de 19e eeuw laat *Kropotkin* zich zeer negatief uit over de ontwikkeling van de staat. De staat zou er zijn om de 'oorlog van allen tegen allen', die voortkomt uit egoïsme en eigenbelang, te voorkomen. Kropotkin stelt hier tegenover dat egoïsme en eigenbelang vooral vóórkomt in grote gemeenschappen. In kleine gemeenschappen gedragen mensen zich veel altruïstischer (niet alleen Kropotkin legt dit verband, ook bijv. Olsen). Kropotkin schetst hoe de staat zichzelf onmisbaar maakt door de gemeenschap steeds groter te maken (anno 1988: een Europees parlement) en door steeds meer als bemiddelaar tussen mensen op te treden (belasting heffen, zorg voor zwakkeren overnemen en vervolgens delegeren, geschillen oplossen via rechtbanken etc.). De verantwoordelijkheid voor collectieve problemen neemt af, omdat mensen niet kunnen overzien wat hun altruïsme hen oplevert en omdat het hen vaak onmogelijk wordt gemaakt om bij te dragen aan het collectief belang (omdat het geld bijvoorbeeld al naar de belastingen gaat of omdat mensen geen enkele zeggenschap hebben over wat er in hun eigen omgeving gebeurt).

'The absorption of all social functions by the State necessarily favoured the development of an unbridled, narrow-minded individual.' (Kropotkin) Het gevolg is dat we verslaafd raken aan de staat en het individualisme hoogtij viert. Alle problemen die we met mensen om ons heen hebben, worden door middel van de staat opgelost. Zo ook de overlast, die we van druggebruikers ervaren: politie, justitie en hulpverlening staan klaar. Dat de problemen rond druggebruik voor een groot deel door de staat worden gecreëerd, ontgaat ons vaak.

Tegenover het idee van een centralistische staat, die alles en iedereen beheerst ten dienste van het algemene nut, stelt het anarchisme zoals bekend een van onderop georganiseerde maatschappij. Het voornaamste uitgangs-

punt daarbij is niet het algemene welzijn of algemene nut, maar *'de meest volledige ontwikkeling van de individualiteit, gepaard gaande met een zo hoog mogelijke ontwikkeling van de vrije associatie.'* (Kropotkin). Het algemene nut mag dus niet ten koste gaan van het individu.

Het anarchisme wijst van bovenaf uitgeoefende dwang af. Omdat het algemene nut niet het belangrijkste uitgangspunt van het anarchisme is, is er geen machtsapparaat nodig, dat overziet hoe het maximale nut kan worden bereikt en dat mensen dwingt daartoe bij te dragen. Binnen de vrije associaties (de van onderop georganiseerde maatschappij) is er geen noodzaak alles en iedereen zichtbaar te maken. De decentralisatie van de macht zal de intimiteit van mensen – en daarmee de zeggenschap over het eigen leven – vergroten. Binnen de maatschappij van vrije associaties zal *'persoonlijk initiatief aangemoedigd worden en ieders neiging tot uniformiteit en centralisatie bestreden worden'* (Kropotkin).

Steeds zullen mensen opnieuw moeten bezien of ze het 'de moeite waard' vinden om zich te associëren met anderen. Het zelfbeschikkingsrecht – dat zich niet hoeft te beperken tot het individu, maar ook groepen of associaties kan omvatten – houdt in dat men de vrijheid heeft associaties aan te gaan of te verbreken. Een ander kan niet over hem of haar beschikken. Het individu *kiest* voor het aangaan van associaties met anderen, omdat en zolang het voor hem of haar – en de ander – de moeite waard is.

De zo in vrijheid ontstane associaties leveren geen starre, bureaucratisch vastgelegde verhoudingen op. Ze zullen steeds veranderen, omdat ze aangegaan worden *'in een voortdurend onderling contact van allen voor die duizenden en nog eens duizenden gemeenschappelijke aangelegenheden'* (Kropotkin)

Toegepast op druggebruik betekent dit het volgende. In de huidige situatie zal vrijwel niemand in vrijheid voor druggebruik kiezen. Echter: zoals hierboven beschreven is, is druggebruik – en vooral de manier van druggebruik – sterk cultuurgebonden. Toch denk ik dat druggebruik in elke cultuur of samenleving zal voorkomen: de mens zal altijd (een vorm van) genot willen ervaren en genotsmiddelen maken dat deze ervaring niet van het toeval afhankelijk is, maar zelf op te wekken is. Binnen een anarchistische theorie kan ik me zeker niet een verbod op genotsmiddelen voorstellen. Misschien dat het gebruik van genotsmiddelen voor sommigen zelfs bijdraagt tot een vollediger ontwikkeling van de eigen persoonlijkheid.

Met verslaving ligt dat moeilijker. Het legaal zijn van een middel impliceert immers niet dat niemand er aan verslaafd kan raken (vergelijk koffie, hard rijden, flipperautomaten, sex, alcohol etc.). Een koffiedrinker zal zich waarschijnlijk niet onvrij voelen, zijn leven draait niet om de koffie. Alcoholgebruik daarentegen kan iemands functioneren totaal ontwrichten. Bij legaal druggebruik (in de huidige situatie bijvoorbeeld methadongebruik) hoeft dat niet het geval te zijn, maar ik denk dat als alle drugs vrij zouden zijn er toch een aantal mensen verslaafd zouden raken, in de zin dat hun hele leven erom zou draaien. Het kan zelfs betekenen dat zij zichzelf zullen verwaarlozen, grote risico's met hun lichaam of hun leven zullen nemen of een einde aan hun leven zullen maken. Maar kan ook dat niet een keuze zijn en daarom passen bij de eigen ontwikkeling? (Denk bijvoorbeeld aan een regisseur als R. Fassbinder of schrijvers als M. Lowry of W. Burroughs.)

Binnen de op het algemene nut gebaseerde maatschappij zijn de druggebruikers geen nuttige mensen. Zij moeten daarom genormaliseerd worden. Binnen de anarchistische theorie is de druggebruiker wèl een volwaardig mens,

omdat deze visie niet draait om het algemene nut, maar om het gepaard gaan van de individuele ontwikkeling met de vrije associatie. Ook een zogenaamd nutteloos of lui iemand kan zich associëren: zodra er anderen zijn die bereid zijn met hem of haar samen te wonen, iets samen te doen, samen te werken, een gesprek te voeren etc. is er sprake van associatie. Deze berust niet op het principe van 'als ik iets voor jou doe, moet jij iets voor mij doen', maar op een keuze voor elkaar. De mensen die de associatie aangaan worden niet gedwongen zich aan te passen aan de associatie (en zeker niet van bovenaf zoals bij de centralistisch georganiseerde maatschappij). Zij wegen zelf af of het voor hen de moeite waard is om een associatie aan te gaan of in stand te houden.
Dit kan wel degelijk leiden tot een aanpassing in gedrag, maar dat is dan een bewuste, eigen keuze. Deze eigen keuze betekent ook dat de mens geen verantwoording hoeft af te leggen aan 'een hogere macht' – en dus zijn intimiteit bloot moet leggen –, maar slechts aan degenen met wie hij een associatie aangaat of heeft.

Tenslotte: ook de in de inleiding genoemde zondeboktheorie past niet binnen de anarchistische theorie, omdat dit strijdig is met het streven naar de meest volledige ontwikkeling van het individu, gepaard met een zo hoog mogelijke ontwikkeling van de vrije associatie. Dit streven vergt juist een houding van begrip voor de keuzen, de persoon, het gedrag, het handelen, kortom het 'zijn' van de ander.
In plaats van elkaar te willen veranderen, zal er een streven naar erkenning van het zijn van de ander moeten komen. Wat iemand in de ander als slecht ervaart, lijkt vaak meer dan hij denkt op wat hij in zichzelf als goed herkent (vergelijk de burger en de druggebruiker, die in essentie hetzelfde doen, maar dit niet van elkaar zien – laat staan begrijpen). Door het gedrag van de ander te herkennen en te erkennen als gelijkwaardig aan het eigen gedrag, ontstaat er ruimte voor begrip van elkaars keuzen. De ander wordt niet de zondebok waarop het eigen falen kan worden afgeschoven, maar een gelijkwaardig individu, dat op een andere manier hetzelfde nastreeft (de volledige ontwikkeling van individualiteit én vrije associatie).Vanuit de erkenning van de ander als een gelijkwaardig persoon wordt de vrije associatie mogelijk.

NOTEN

Michel Foucault, Discipline and punish; Martin Buber, Paden in Utopia; Michael Taylor, On 'normative' rational choice theories of politics; D. Olson, The Logic of Collective Action; P. Kropotkin, Mutual Aid; gesprekken met druggebruikers en met August de Loor, adviseur drugszaken in Amsterdam.

GENEN, MANIPULATIE EN ETHIEK

Jaap van der Laan

Alweer iets waar ik als anarchist natuurlijk tegen moet zijn, was mijn eerste reactie toen ter redactie de onderwerpen voor dit nummer werden besproken. Dan hadden Bakoenin en Kropotkin het toch maar makkelijk! Tot het begin van deze eeuw kon je tenminste nog oprecht geloven dat de wetenschap een eind zou maken aan het geloof in God en nog een hoop ellende. We hoefden alleen maar goed op te letten dat wetenschappers geen macht zouden ontlenen aan hun grotere kennis en dat ieder zelf zijn/haar eigen beslissingen zou kunnen nemen. Een kapotte schoen laat je door de schoenmaker repareren als je dat zelf de moeite en het geld waard vindt. Zo moet dat ook op alle andere gebieden. Een dokter adviseert je een bepaalde behandeling maar als je het niet vertrouwt of begrijpt vraag je alsnog een ander om advies.

De wetenschap zelf werd als iets positiefs gezien. Pas de laatste twintig, dertig jaar is dat veranderd. Het besef dat het vooral de betere sociale omstandigheden, voeding en hygiëne zijn die de gezondheidstoestand van de bevolking verbeterd hebben en niet de medische wetenschap dringt pas sinds die tijd door. De toename van de kennis op biochemisch en medisch terrein heeft laten zien dat wetenschap op zich niet neutraal is maar afhankelijk van de vraagstelling zich ook ten kwade kan keren. Zo zijn er de laatste jaren vooral op medisch terrein dilemma's naar voren getreden die we niet eenvoudig op kunnen lossen. Vooral op medisch terrein omdat een discussie over euthanasie meer aanspreekt dan één over genetisch gemanipuleerde rijstplantjes.
Ik heb niet de pretentie deze dilemma's op te kunnen lossen, maar ik wil in het navolgende een paar van de keuzes schetsen. Essentieel hiervoor lijkt allereerst enige informatie over de verschillende onderwerpen. De morele keuzes bij prenatale diagnostiek, genenmanipulatie, reageerbuisbevruchting etc. worden ook nog eens bemoeilijkt doordat maatschappelijk nog geen keuzes gemaakt zijn en er grote financiële belangen mee gemoeid zijn.

Bepaalde aangeboren ziektes berusten op een afwijking in het erfelijke materiaal dat in iedere cel van het lichaam te vinden is. Sommige van deze ziektes zijn niet ernstig of goed te behandelen. Een voorbeeld van deze laatste is fenylketonurie, te behandelen met een speciaal diëet; alle baby's in Nederland worden hierop getest als ze tien dagen oud zijn. De meeste aangeboren ziektes zijn echter niet te behandelen en vaak hebben ze een ernstig verloop. Als de afwijking in de cellen aan te tonen is kan bij een zwangere met een verhoogd risico op een bepaalde aandoening vaak wel onderzoek naar deze aandoening gedaan worden. Een voorbeeld is het onderzoek op mongolisme. Bij een mongooltje zijn van een bepaald chromosoom, de drager van de erfelijke informatie, er niet twee maar drie aanwezig. Voor aanstaande moeders van 36 jaar en ouder bestaat de mogelijkheid onderzoek te laten doen of de vrucht misschien een afwijkend aantal chromosomen heeft. Zo ja, dan is het mogelijk de vrucht (embryo) te aborteren. Het onderzoek op zich, vruchtwaterpunctie of vlokkentest, heeft als alle medische ingrepen ook een bepaald risico (namelijk eerder een miskraam) zodat er een duidelijk ver-

hoogd risico moet bestaan op een afwijking en dat tevoren besproken moet zijn of de ouders niet toch afzien van een abortus. Het heeft tenslotte geen zin een risico op een miskraam te lopen door een waterpunctie alléén om zes maanden eerder te weten dat je baby een mongooltje is. (Dit is iets anders dan de wel gehoorde bewering dat je verplicht bent tot abortus als het onderzoek wijst op een afwijkend kind.)
Vruchtwateronderzoek gebeurt alleen op verzoek van de ouders, al wordt het een arts wel aangerekend als hij/zij de mogelijkheid niet noemt. Als ouder heb je natuurlijk het liefst een gezond kind en daardoor ben je snel geneigd zo'n onderzoek te laten doen. Mongooltjes zelf hebben, naar het lijkt, niet veel last van hun 'aandoening', vaak zijn het vrolijke kinderen. Het is echter begrijpelijk dat je als ouder voor abortus kiest. Dat komt de maatschappij overigens goed uit, want verzorging van gehandicapten kost een hoop geld.
Behalve mongolisme kunnen ook een groot aantal zeer zeldzame ziektes vóór de geboorte aangetoond worden. Hiervoor gaat dezelfde redenering op, hoewel deze ziektes vaak veel ernstiger zijn. Met prenatale diagnostiek kun je vanzelfsprekend ook het geslacht van het ongeboren kind bepalen. Dit leidt in India bijvoorbeeld tot het aborteren van meisjes.
Prenataal onderzoek naar ernstige aangeboren ziektes zal niet door veel mensen worden afgewezen, het aborteren van meisjes roept natuurlijk wel een storm van verontwaardiging op, en terecht. In het aborteren van meisjes zit een waarde-oordeel over vrouwen. Het aborteren van afwijkende embryo's houdt echter net zo goed een oordeel in over welk leven nog wel de moeite waard is en welk leven niet. Rechtvaardigt bijvoorbeeld aangeboren blindheid prenatale diagnostiek en abortus, of niet?
Toch, ook al accepteer je onderzoek bij genetisch bepaalde ernstige ziektes er blijven de nodige vragen. Het is wetenschappelijk erg interessant een databank met alle dragers van erfelijke afwijkingen aan te leggen. (Voor de wetenschap mag de privacy best wijken.) Dit pleidooi vindt gelukkig nog maar gedeeltelijk gehoor (leve het financieringstekort), want tenslotte kunnen de mensen zelf, of hun huisartsen, die gegevens uitstekend bewaren..
Persoonlijk ben ik niet zo bang dat prenataal onderzoek en abortus ooit verplicht worden. Gewetensbezwaren zullen in dit land stellig een reden blijven om je eraan te onttrekken. Veeleer zal de publieke opinie het ouders aanrekenen als ze een gehandicapt kind hebben: 'Had dan toch eerst onderzoek laten doen!'

MUTATIES

De erfelijke informatie van een cel waar in code alle eigenschappen en functies opgeslagen liggen, is gelocaliseerd op de chromosomen. Op elk chromosoom ligt een grote serie informatieplekken, genen genaamd. Eén gen bevat de informatie voor één bepaalde eigenschap van een cel. Zo is het mogelijk het hormoon insuline door bacteriën te laten produceren, die in hun kern een stukje menselijk chromosoom hebben opgenomen, dat hiervoor de informatie bevat. De insuline die door suikerzieken wordt gebruikt hoeft nu niet meer uit de alvleesklier van slachtvarkens en kistkalveren te worden geïsoleerd. Een vooruitgang zal iedere vegetariër en dierenbevrijder zeggen.
Dezelfde methode is echter ook bruikbaar om met behulp van gemanipuleerde bacteriën vorstschade aan aardbeiplanten te voorkomen. Daarvoor worden bacteriën met veranderde erfelijke informatie in het vrije veld op aardbeiplanten uitgestrooid. Proef geslaagd meldde de fabrikant onlangs. De bacteriën kunnen echter ontsnappen en het is nog volkomen onduidelijk wat het effect zal zijn op de in de natuur voor-

komende bacteriën. Het doet me denken aan de introductie van de nijlbaars in het Victoriameer, die daar de oorspronkelijke vissen verdringt of aan de konijnen in Australië, die nu een plaag vormen.
Bij de discussie over genenmanipulatie moeten we ons terdege realiseren dat juist door mutaties – dat zijn spontaan ontstane kleine veranderingen in het erfelijk materiaal – evolutie mogelijk is en dat de natuur zelf niet zuinig omspringt met allerlei mutaties, waarvan sommige wèl maar de meeste niet tot een betere aanpassing leiden. Genenmanipulatie heeft dus haar pendant in de natuur.
De wetenschappelijke wereld ziet tot op zekere hoogte in dat genenmanipulatie met bepaalde waarborgen omgeven moet zijn. Om dit te regelen zijn commissies ingesteld teneinde de ethische aspecten en de veiligheid van proeven te beoordelen. Het vereist echter flink wat goedgelovigheid om te menen dat wetenschappers hiermee alle problemen zullen voorkomen, als ze zich er al aan zullen houden.
Wat met bacteriën kan kan natuurlijk ook met proefdieren. Harvard heeft het patent verkregen op een genetisch gemanipuleerde stam muizen. Wat met muizen kan kan ook met de mens. Waarschijnlijk wordt dit jaar al de eerste proef met genetisch gemanipuleerde cellen bij de mens gedaan, en wel bij kindertjes die lijden aan de ziekte van Lesch Nyhan. Dat is een aandoening die onbehandelbaar is en na een ernstig lijden op ongeveer elf-jarige leeftijd tot de dood leidt. Hiervoor moet dan in beenmergcellen van een patiëntje een deel van een gezond chromosoom ingebracht. Deze cellen worden gekweekt: klonen, het produceren van een (groot) aantal identieke cellen of individuen. Die cellen met het extra stuk chromosoom worden ingebracht en kunnen het defect van de ziekte verhelpen.

VOORTPLANTING

In combinatie met reageerbuisbevruchting (in vitro fertilisatie of IVF) roept genenmanipulatie het spookbeeld op van een volledige controle op de voortplanting, een produktie van supermensen of lopende-bandslaven. Ik ben ervan overtuigd dat we daar niet direct bang voor hoeven te zijn. Alleen al financieel is de gratis produktie van mensen zoals dat nu gebeurt en de selectie daarna veel aantrekkelijker dan de uiterst kostbare produktie van genetische supermensen, waarbij je dan ook nog rekening moet houden met het feit dat het karakter en de aard mede door het milieu (= opvoeding en dergelijke) bepaald worden. Ook technisch is men hoogstens in staat grote afwijkingen bij cellen waar te nemen en zeker nog niet zo ver dat men chromosomen kan synthetiseren.
Met IVF staan we echter wel op de drempel van een tijdperk waarin de voortplanting meer dan ooit het terrein van artsen en technici wordt. Dit is een griezelige ontwikkeling. Bij wetenschappers overheerst echter het enthousiasme over een nieuwe techniek waardoor de mogelijke risico's gemakshalve vergeten worden. Voor IVF moet eerst een vrouw met een hormoonkuur behandeld worden om een groot aantal eicellen tegelijk uit te laten rijpen. Deze worden dan tijdens een operatieve ingreep (laparoscopie) geoogst. (Let op de terminologie!) Vervolgens worden de eicellen met sperma samengebracht. De bevruchte eicel moet verder gekweekt worden en wordt na enkele delingen met het oog beoordeeld op afwijkingen. Daarna worden enkele, tenminste drie bevruchte eicellen (embryo's) ingebracht in de baarmoeder van de aanstaande moeder. Die is ondertussen doorgegaan met een tweede hormoonkuur om de baarmoeder geschikt te maken voor innesteling van een embryo. In circa tien procent van

de gevallen wordt een baby geboren. Een percentage dat meestal hoger wordt opgegeven omdat de late miskramen na een geslaagde inbreng niet worden meegeteld. Indicatie voor de IVF is bijvoorbeeld afgesloten eileiders bij de vrouw na eileiderontsteking, onbegrepen infertiliteit bij de vrouw enzovoort, maar de laatste tijd ook verminderde vruchtbaarheid van de man (waarbij ook kunstmatige inseminatie met zaad van een andere man zou kunnen). De gynecologen (en hun accountants) zien hier een enorme uitbreiding van de werkgelegenheid, vandaar dat de indicaties nog wel ruimer zullen worden.
In onze maatschappij is het kerngezin (man, vrouw en kinderen) zozeer de heersende norm dat maar weinigen zich aan de kindercultus kunnen onttrekken. Als je volledig vrouw of man wilt zijn moet je toch minstens een kind het jouwe kunnen noemen, zo wordt gedacht. In dat licht wordt IVF aangeboden, en dient het ter bevestiging van de burgerlijke moraal, die andersdenkenden en anderslevenden uitsluit.
De individuele vrouw die graag een kind wil, desnoods met IVF, heeft natuurlijk lak aan bovenstaande kanttekening maar zij zal toch meer informatie moeten vragen over de hormoonkuren, over de operaties en over de succespercentages. Wat gebeurt er verder met haar embryo's die niet worden ingebracht, maar ingevroren voor eventuele volgende pogingen? Worden die vernietigd als ze niet geïmplanteerd worden of worden er proeven mee gedaan?
In zo'n vroeg stadium kunnen nog allerlei andere ingrepen aan het embryo gebeuren. Je kan het zonder veel problemen splitsen, zodat je twee identieke embryo's krijgt (klonen). Binnenkort kunnen ook menselijke of soortvreemde genen worden ingebracht. Screening op allerlei afwijkingen is steeds meer mogelijk. Ook voor experimenten met geneesmiddelen zijn de zo verkregen embryo's goed bruikbaar. De ziekte van Parkinson (een degeneratie van een deel van de hersenen) wordt al experimenteel behandeld door implanteren van hersenweefsel van bij abortus verkregen vruchtjes. Nu zijn experimenten met embryo's voorlopig nog verboden, maar als blijkt dat met embryonaalweefsel ernstige ziektes te behandelen zijn wordt dat zonder twijfel anders.
Wat verder te denken van de 'echte' reageerbuisbaby waar helemaal geen baarmoeder meer aan te pas komt of mannen die zwanger worden? Nu nog fantasie maar misschien toch ooit mogelijk.

ZEGGENSCHAP

Het is ongewenst dat alleen wetenschappers en politici de zeggenschap over deze ontwikkelingen zullen krijgen. Ook al is het niet erg waarschijnlijk dat op korte termijn de overheid de individuele burger zal kunnen dwingen tot prenatale diagnostiek of genetische manipulatie met embryo's (zelfs een algemeen geaccepteerde maatregel als vaccinatie van kinderen is tenslotte niet wettelijk verplicht) toch krijgt iedereen op korte termijn te maken met de gevolgen van genetische manipulatie, al is het maar in het milieu. Het is dus noodzakelijk dat er meer informatie beschikbaar komt over de mogelijkheden en ontwikkelingen.
In de VPRO tv-serie 'Beter dan God' van Wim Kayser, die veel aandacht gekregen heeft, wordt uitgebreid op de zwarte variant van wat we kunnen verwachten ingegaan. Ik denk dat het goed is je te realiseren dat de ontwikkeling die kant op kan gaan maar dat het waarschijnlijker is dat — als voldoende informatie en discussie loskomt — er uiteindelijk toch een maatschappelijke concensus ontstaat over IVF en genetische manipulatie, evenals dat met euthanasie en abortus al voor een deel het geval is. Deze concensus zal vooral de morele kant moeten betreffen. In hoeverre is het geoorloofd te sleutelen

of proeven te nemen met (menselijke) embryo's? Worden vrouwen hier niet als broedmachines behandeld, zonder aandacht voor de risico's voor de vrouw en voor het kind? Deze vertechnolisering is een van de meest zorgwekkende ontwikkelingen! En: mogen we het milieu belasten met genetisch veranderde virussen en bacteriën?
Een ander belangrijk probleem waaraan in deze discussie aandacht besteed moet worden is dat de gezondheid een norm op zich aan het worden is, waar ieder individu aan moet voldoen. Afwijkingen worden niet meer acceptabel gevonden. Handicaps en ziektes moeten koste wat kost worden voorkomen of behandeld. Gezondheid wordt gezien als eigen verantwoording waarbij de sociale, culturele en arbeidsomstandigheden geen rol meer spelen. Aids in in dezen een voorbeeld van een ziekte waar het individu op wordt aangekeken, terwijl de verspreiding ervan beinvloed wordt door de uitstoting van drugsgebruikers en homo's, die in een subcultuur zijn gedrongen. Benadrukt moet worden dat het juist de sociale en culturele omstandigheden zijn die de gezondheidstoestand van het individu bepalen.
Bij alle discussies over genetische manipulatie, genenkaarten, databanken, IVF, en dergelijke blijft steeds als kernpunt over de vraag: wie neemt de beslissingen en waar berust de verantwoording? Zijn dat de technocraten, biochemici en medici of de mensen om wie het gaat?

LITERATUUR

A. Onstenk en L. Wilkens (red.), *Voortplanting als bio-industrie*; Amsterdam 1987. Dit bij Sara/Van Gennep verschenen boek is leesbaar en duidelijk, maar bevat soms wat ongenuanceerde standpunten. – *De Vrije* nr. 3 (1988) publiceerde een artikel over voortplantingstechnologie en *De Zwarte* nr. 100 bracht een vertaling van een interview met Rote Zora, een Westduitse vrouwengroep die zich daadwerkelijk verzet tegen onder andere biotechnologie. Twee vrouwen van deze groep zitten momenteel gevangen (Isolationshaft). – In *Wetenschap & Samenleving* nr. 6 (1987) vindt men een overzicht van juridische, ethische en biomedische aspecten van de problematiek die ik in dit artikel aan de orde stelde.

EEN GOEDE DOOD ALS ZELFBESCHIKKINGSRECHT

John Blad

Het euthanasie-vraagstuk, dat een ieder die leeft en 'een goede dood' sterven wil aan zou moeten gaan, wordt door twee strafbaarstellingen in het Nederlands Wetboek van Strafrecht beïnvloed. Ten eerste de strafbaarstelling van het doden van een ander op diens verzoek, een 'specialis' van de gewone doodslag (art. 293 WvSr) en ten tweede de strafbaarstelling van de hulp bij zelfdoding (art. 294 WvSr). Het zijn beide bepalingen die van meet af aan in ons Wetboek van Strafrecht hebben gestaan; zij dateren van vóór de groei van een omvangrijke stervensproblematiek, die onder andere samenhangt met de institutionalisering *van het ziek-zijn en het sterven in ziekenhuizen, de toegenomen medische macht en de toegenomen mondigheid en emancipatie van de patiënt.*[1]

Deze problematiek leidde sedert ongeveer 1968[2] tot een brede maatschappelijke discussie, die dit jaar een tussenbalans bereikt met de aanpassing van de Wet op de Uitoefening van de Geneeskunde, onder handhaving van de genoemde strafbepalingen. Het resultaat is dat de arts, die aan de in de WUG op te nemen *zorgvuldigheidseisen* voldoet bij een strafvervolging tegenover de rechter een beroep mag doen op de strafuitsluitingsgrond 'overmacht' (art. 40 WvSr.).[3] Ik zal in dit artikel niet ingaan op de *juridische* kant van deze pseudo-oplossing. Wèl op het ideologische fundament ervan, te weten de ontkenning van het zelfbeschikkingsrecht van het individu en de bevestiging van de beschikkingsmacht der artsen. De euthanasie-problematiek omvat verschillende probleemvelden, die elk hun eigen behandeling vergen, de problematiek van levenskans-loze pasgeborenen, die van de onomkeerbaar comateuzen, die van de 'balans-suïcidanten'[4], van de psychiatrische patiënten, de mondelinge bewuste patiënt, lijdend aan een dodelijke ziekte.
In het navolgende zal ik vanuit een sociaal-psychologische optiek[5] met betrekking tot de bewuste, mondige persoon betogen dat diens zelfbeschikkingsrecht voorop dient te staan. De andere probleemvelden blijven hier buiten beschouwing.

AUTONOMIE

In *De Vrije* is over libertaire uitgangspunten met betrekking tot euthanasie geschreven door Marli Huijer die, zich mede baserend op Constandse, betoogde dat de vrijwillige euthanasie, als uitvloeisel van het zelfbeschikkingsrecht, aanvaard kan worden (in tegenstelling tot de zogeheten 'onvrijwillige euthanasie').[6]
Hoe moeilijk het is om over euthanasie en de integriteit van het doodsverlangen te schrijven zonder langs de achterdeur het 'beslissen *over* de patiënt, voor diens bestwil' weer binnen te halen blijkt, wanneer deze schrijfster stelt dat op grond van het beginsel van de *sociale verantwoordelijkheid* het verzoek te mogen sterven zou dienen te worden afgewezen wanneer dat verzoek in feite is 'een keuze voor het minst slechte alternatief, en dus een onvrije keuze'. In dat geval heeft de samenleving 'de verantwoordelijkheid dit leven te beschermen door een beter alternatief te bieden'. Daargelaten of 'de samenleving' ooit aan een persoon een alternatief zal bieden, *mogen* en *kunnen* wij beoordelen wanneer er sprake is van een oneigenlijke keuze voor de dood? En *wie* beoordeelt dat? Het recht over zichzelf te beschikken in leven en dood is een recht waaraan niet kan worden afgedaan zonder het

te frustreren; de enige toelaatbare vorm van interactie met een persoon die over zichzelf beschikken wil op een — in de ogen van anderen — onaanvaardbare wijze, is die van de dialoog.
Dit is zo omdat het bedoelde recht een sociaalpsychologische basis heeft, zodanig dat het 'zelfbeschikken' als de menselijke conditie bij uitstek kan worden beschouwd.

De mens is een sociaal dier. Hij wordt erdoor gekenmerkt dat hij geen soortspecifieke omgeving heeft, dat wil zeggen geen omgeving die door een eigen biologische instinctieve organisatie wordt gestructureerd. De relatie van de mens tot zijn menselijke wereld wordt gekenmerkt door *openheid* en *flexibiliteit*, waardoor men kan zeggen dat het menszijn per definitie een grote verscheidenheid aan verschijningsvormen kent. Maar een antropologische constante is dat de mens zich ontwikkelt in een *sociaal* proces, dat wil zeggen in interactie met anderen in een sociale omgeving. Vanaf zijn geboorte verkeert de mens in een samenzijn, waarin hij door voortdurend onderhandelen de sociale betekenissen, die in het sociale handelen worden uitgedrukt, leert begrijpen. De eigen identiteit, die van anderen, het mensbeeld en het wereldbeeld in het algemeen zijn een menselijk produkt van die sociale interactie, zij zijn alle grotendeels sociaal bepaald. Eerst in de primaire socialisering (de opvoeding), later door secundaire socialisering (onderwijs, etc.) leert de mens zijn sociale wereld kennen: dit 'leren kennen' impliceert tegelijkertijd het ordenen, en reproduceren van de sociale wereld, waardoor de open relatie tot de omgeving in toenemende mate wordt gestructureerd en zijn specifieke vorm en inhoud verkrijgt.
De mens produceert zichzelf in dit sociale proces. Hoewel men op grond van het bovenstaande moet concluderen, dat geen enkel leven volstrekt individueel is, — louter subjectief bepaald —, is het ook weer niet zo dat elk (individueel) leven louter sociaal gedetermineerd is. Ten eerste wordt het individuele bewustzijn voor een deel bepaald door de relatie tot het eigen lichaam, dat alleen door de persoon zelf kan worden ervaren en welke ervaring slechts in beperkte mate kan worden gedeeld. Ten tweede is er het feit dat ieder mens in een volstrekt eigen plaats in de sociale structuur geboren wordt en opgroeit. Het eerste kind in het gezin neemt een andere plaats in dan het tweede. Krijgt elk kind in een enkel gezin in zekere mate al een andere opvoeding, ook is er gedifferentieerde opvoeding al naar gelang de sociale locatie van het gezin. Het kind in het 'arbeidersgezin' krijgt een andere opvoeding dan het kind in het rijke.
Neemt men daarbij nog dat geen enkele 'opvoeding' zonder feilen is, dat de secundaire socialisering zeer verschillend kan zijn, dat de bewust denkende mens met allerlei tegenstrijdigheden moet omgaan, dan ziet men in dat, hoewel elke individu een sociaal produkt is, hij dat op een volstrekt individuele manier is: er is van dat produkt geen tweede. Steeds staat hij in een volstrekt individuele relatie tot zijn sociale omgeving: deze individuele relatie komt tot uitdrukking in zijn handelen en denken. Ieder mens leeft naar zijn eigen levensontwerp.

Een belangrijk aspect daarvan is dat zij talig is en door *taal* wordt geïntegreerd tot een zinvol geheel. De ontwikkeling van een zelfbeeld en het leren kennen van de wereld loopt gelijk aan de ontwikkeling van het taalvermogen van het individu. Ervaringen met anderen, ervaringen met dingen, worden slechts *in taal* begrepen: zolang wij onze ervaringen en denkbeelden niet kunnen verwoorden, worden zij niet bewust gemaakt, niet 'gerealiseerd'. Zo wordt individuele realiteit

geproduceerd door taal, die niet alleen een volstrekt individuele reeks van feitelijke ervaringen zin geeft, doch ook betekenissen herbergt en uitdrukt die voor een groot deel subjectief zijn en die alleen kunnen worden begrepen in de termen van de zelfbeschrijving van het individu.

Zijn reflexief bewustzijn dat in voortdurende *dialoog* met 'de anderen' in stand gehouden en ontwikkeld wordt, kan slechts door middel van die dialoog door een ander worden gereconstrueerd en begrepen. Liefde, vriendschap en solidariteit vormen de sociale arrangementen waarin de dialoog wordt bevrijd, waardoor de zelfrealisering de grootste vlucht kan nemen. Die bevrijding bestaat daarin, dat wij die ander aan het woord laten, zijn integriteit tot uitgangspunt nemen en bereid zijn af te zien van het gebruik van macht en machtswoorden. Het zijn de sferen waarin de 'Herschaftsfreie Kommunikation' het meest wordt gezocht en ook het meest veelvuldig wordt aangetroffen. Zelfs bij conflicten wordt de autonomie van het individu aanvaard, hetgeen tot uitdrukking komt in de mogelijkheid van conflicten over de definitie van het conflict en de wijze waarop ermee zal worden omgegaan.

De persoonlijke integriteit en autonomie, samen te nemen als het zelfbeschikkingsrecht, is het fundament van alle duurzame sociale betrekkingen in de leefwereld en de mate waarin dat recht wordt gerespecteerd is beslissend voor de kwaliteit en moraliteit van het samenleven. Hoewel – met name in de euthanasiediscussie – vele juristen claimen dat het sociaal aanvaarde zelfbeschikkingsrecht daarmee nog geen 'recht' is, lijkt het evident dat geen subjectief 'recht' bestaanbaar is zonder de autonome beschikking daarover van het individu. Dat geldt zelfs voor onze 'moderne westerse wereld' die 'vrijheid' groot in het vaandel heeft geschreven doch daaraan in kleine letters 'in gebondenheid' heeft toegevoegd. Elk systeem van recht beperkt weliswaar de autonomie van het individu, maar neemt deze tot onwankelbaar uitgangspunt. Elk systeem dat zich daarop niet baseert, doch op de souvereiniteit of het belang van 'het werk', 'de religie', 'het ras' en dergelijke, is onmiddellijk kenbaar als een stelsel van ongebreidelde macht.

Dat en hoe anarchisme en de idee van 'recht' verenigbaar zijn is in Nederland door Holterman overtuigend naar voren gebracht, met name in de sfeer van het publieke recht. Het recht kan worden ingezet voor de constructie en instandhouding van een open samenleving.[7] De taak van de libertaire juristen zal er in dit verband naar mijn mening in bestaan het zelfbeschikkingsrecht tegenover elke ontkenning en vermindering daarvan te verdedigen en een intersubjectief gebruik van datzelfde recht mogelijk te maken.

RELIGIE

Een groot deel van de principiële opponenten tegen actieve euthanasie ontleent zijn argumenten in feite aan een geloofssysteem dat de individuele zelfontplooiing en zelf-realisering afwijst en wil negeren. Voor dezen wordt het leven door god geschonken en door god weer afgenomen; tijdens zijn leven heeft de mens te leven naar gods voorschriften. De eerlijkheid gebiedt hier te zeggen dat niet iedere christen dit anti-humanistische standpunt inneemt. Maar velen vinden toch weer in hun geloofssysteem redenen om het uitgesproken doodsverlangen op te vatten als een door het lijden verwrongen schreeuw om leven en daaraan – aan dat doodsverlangen dus – niet tegemoet te komen.

Een treffend citaat van één van de schrijvers in dit kamp die onder het kopje 'recht van weigering van de patiënt' stelt: 'Niemand zal willen ontkennen, dat een patiënt het recht heeft om een behandeling te weigeren. Ze-

ker wanneer het gaat om een levensreddend bedoelde ingreep, zal de dokter al zijn overredingskracht dienen aan te wenden om de lijder van zijn standpunt af te brengen. (...) Het kan overigens ook zo zijn dat een eerst duidelijk gekoesterde wens later niet herhaald en blijkbaar niet meer gekoesterd wordt. Ook kan het zijn, dat aan het uitgesproken verlangen van de patiënt toch niet voldaan wordt — uiteindelijk tot dankbaarheid van de lijder'.[8]

De overheersende suggestie die dit citaat oplevert is deze, dat de wensen van de patiënt gewoonweg kunnen worden genegeerd en dat uiteindelijk deze negatie in zijn belang is. Geldt dit het — juridisch erkende — 'recht van weigering', dat langs deze weg effectief kan worden (en in de praktijk vaak wordt) gefrustreerd, temeer nog voor het verzoek gedood te worden of stoffen te krijgen waarmee men zichzelf zou kunnen doden. Stervensbegeleiding wordt vanuit deze optiek onmogelijk wanneer een patiënt verlangens heeft die de arts — of 'hulpverlener' in bredere zin — verkiest te negeren. Stervensbegeleiding verkeert dan ofwel in de miskenning van de stervende, de onderdrukking van diens gevoelens, ofwel in een louter medische verzorging die de patiënt in sociale eenzaamheid laat doodgaan. Alleen de wetenschap al bij de patiënt dat zijn werkelijke verlangens onbespreekbaar zijn brengt van meet af aan vervreemding in de relatie verzorger—verzorgde, en dat in een zo cruciale fase.

Hiermee is niet gezegd dat een goede christelijke stervensbegeleiding onmogelijk is; wanneer arts en patiënt dezelfde geloofsovertuiging hebben of wanneer wensen en verlangens niet dogmatisch-normatief worden verworpen is die zeer wel mogelijk.

Wanneer men de vrijheid tot leven aanvaardt, de vrijheid in autonomie naar eigen levensontwerp te leven, hetgeen in onze democratische rechtsstaat toch tenminste op ideologisch niveau het geval is, dan aanvaardt men de pluriformiteit der levensvormen. In het verlengde daarvan ligt de aanvaarding van het zelfverkozen sterven — het sterven naar eigen ontwerp, de individualiteit van elk stervensproces en daarmee de pluriformiteit van het sterven.

Een ieder organiseert zijn psychisch leven weer anders en ontwikkelt daarin, als hij tijd van leven heeft, voorstellingen over leven en dood, die van zijn psychische identiteit een integraal bestanddeel uitmaken. Als hij niet door een onverwacht en abrupt voorval de dood vindt, zullen deze voorstellingen in het bewust ervaren proces waarin zijn concrete dood nadert worden geactualiseerd. Deze actualisering kan een bijstelling van ideeën opleveren, echter ook een accentuering en versterking daarvan. De wensen en verlangens van de stervende moeten dan ook niet gezien worden, louter in functie van het stervensproces, doch in functie van de psychische identiteit en integriteit die het individu gedurende zijn leven heeft ontwikkeld. Zoals de patiënt geleefd heeft wil hij wellicht sterven; of misschien juist niet. *Dat moet men hem vragen.*

In al het voorgaande ligt besloten, dat goede stervensbegeleiding altijd zal moeten bestaan uit het zich openstellen voor het gesprek met de stervende. De begeleiding dient ertoe de stervende te helpen zichzelf als stervende te aanvaarden. Voorwaarden hierbij zijn allereerst een open en adequaat bewustzijn van de situatie; geen bewuste verzwijging, geen ontkenning, geen bagatellisering, geen paradoxale aanmoediging. Ten tweede, een volledige solidariteit van de begeleider met de stervende. Hiermee bedoel ik niet, dat er geen argumentatie of discussie meer mogelijk is over wat de stervende wenst en verlangt. Wel, dat de begeleider die wensen en verlangens als legitiem erkent, ook al zal hij er zelf niet op in willen

gaan.
Hiermee samenhangend kan als derde voorwaarde worden gesteld dat de relatie tussen stervende en begeleider zoveel mogelijk 'machtsvrij' wordt gemaakt of gehouden, waardoor vervreemding wordt vermeden.
De stervende zal zijn hoogstpersoonlijke slotconclusies trekken. Wanneer hij dat gedaan heeft en ongeacht welke die conclusies zijn en welke gevoelens daarmee gepaard gaan, kan hij ook de wens hebben het bewustzijn te verliezen, afscheid te nemen en dood te gaan.
In de eis van respect voor de autonomie en integriteit van de medemens, die voor leven en sterven geldt, ligt besloten dat men op die doodswens in mag gaan, als men dat kan. Hierbij kan als uitgangspunt gelden dat, wie zichzelf de dood kan verschaffen daartoe de – zachte – middelen krijgt, en dat wie dit niet meer kan aan een milde dood wordt geholpen.[9]

In deze opvatting kunnen de mogelijke gevaren van (een liberalisering van) actieve euthanasie effectief worden vermeden door *dé-professionalisering* en *dé-institutionalisering* van de stervensbegeleiding, door open communicatie waarin personen deelnemen die in verschillende relaties staan tot de betrokkene ter ondersteuning van de persoon/personen die het meest intensief bij de begeleiding getrokken zijn/is. (N.B. dus persé niet ter beoordeling van de wensen en verlangens van de stervende, 'over maar zonder hem'.)
Als sociaal ondersteunende regeling valt te denken aan een recht op *'stervensbegeleidingsverlof'* voor direct betrokkenen. Het recht op het sterven van de eigen dood ligt besloten in dat op het eigen leven. Een wettelijke regeling van de euthanasieproblematiek dient te worden verankerd in dit zelfbeschikkingsrecht: niet in de beschikkingsmacht van artsen.

NOTEN

(1) Zie voor een sociologische analyse van de wording van dit vraagstuk F. van Heek, Actieve euthanasie als sociologisch probleem (Boom Meppel, 1975. (2) In 1968 verscheen het boekje Medische Macht en Medische Ethiek, J.H. van den Berg (Callenbach, Nijkerk) dat de medische discussie indringend in de publieke sfeer onder de aandacht bracht. (3) In het bestek van dit artikel zal ik niet ingaan op deze zorgvuldigheidseisen. Zij zijn uitvloeisel van een jurisprudentiële ontwikkeling maar verkrijgen in het nieuwe wettelijke stelsen een geheel *andere* functie dan die van schulduitsluiting, namelijk die van voorwaarde waaronder schulduitsluiting mogelijk zou kunnen zijn. Zie kamerstukkenserie 19359. (4) Zie voor de balans-suïcide D. van Tol, De dood als keuze (Boom, Meppel/Amsterdam, 1977) en diens latere proefschrift. (5) Deze sociaal-psychologische visie op sociale identiteit is uiteengezet in P. Berger en Th. Luckmann, The Social Construction of reality, Penquin 1966. Aan de Erasmus Universiteit Rotterdam is op dezelfde basis als deze auteurs gebruikten – de biologisch-adaptieve mensvisie – een verwante sociaal-psychologie ontwikkeld door R. Wentholt. (6) Marli Huijer, Euthanasie, een ethiek van leven en dood; De Vrije, nr. 1 (1987) p. 11/13. (7) Th. Holterman, Recht en politieke organisatie (Tjeenk Willink, Zwolle 1986) p. 189. (8) G.A. Lindeboom, Euthanasie en Euthanasiasme (Buyten en Schipperheijn, Amsterdam 1980) p. 33/34. (9) Aldus ook de studie naar de verschillen tussen 'hulp bij zelfdoding' en 'doding op verzoek', gedaan door een commissie van de SVE, Euthanasie en Zelfdoding ('s-Gravenhage, 1980).

STUDIEDAG BART DE LIGT

Op 3 september 1988 wordt in Utrecht een *Bart de Ligt Congres* gehouden. Gastspreker is de Westberlijnse wetenschapper Gernot Jochheim. De organisatie van deze studiedag is in handen van Wim Robben. Op deze bijeenkomst zullen ook de eerste exemplaren van het herdenkingsboek *Drie generaties spreken over Bart de Ligt* (waarin onder meer de teksten van de inleidingen op de Bart de Ligt-dagen in 1983) worden uitgereikt. Meer informatie over de studiedag bij het Bart de Ligt-Fonds, postbus 90, 5280 AB Boxtel.

DE ERNST VAN DE IRONIE

Simon Radius

Door de eeuwen heen is er over gedacht wat er goed is voor een mens en wat kwaad, over dat wat een mens moet doen, desnoods mag doen en persé niet mag doen. Over de uitkomsten daarvan is dan ook weer eeuwenlang getwist en hebben goden en duivels steeds stuivertje gewisseld. Maar ook is er altijd de spot mee gedreven, spot op het menselijke doen en laten, bespotting van maatschappelijke en godsdienstige zeden, gewoontes en opvattingen, en vooral ook de zelfspot van de alles relativerende mens. Het construct van Het Boze, de Duivel (Mefistoles) is uit de tijd, net als de Goden, maar de satire over het menselijk doen en laten zal in alle kunsten blijven bestaan. Wat het object is van de satire hangt af van de tijdgeest in een historische situatie en van de gesteldheid van de satirist, die ook zichzelf als mikpunt en symbool kan kiezen.

De satirist is altijd een vrijgeest, op wat voor wijze hij ook aan de kost mag komen. Het is alleen de vraag of de satire, dan wel de mentaliteit van de satirist, deel uitmaakt van zoiets als een tegenethiek. Want de satirist kan ook kwetsen, en dat is géén hoogzedelijk goed. Zelfs is het de vraag of er een anarchistische ethiek kan bestaan, want dat zou kunnen inhouden dat er criteria-van-bovenaf aan het menselijk handelen worden gesteld. En van-boven-af is er geen anarchisme. We kunnen 'het' anarchisme zien als een anti-model (in ontwikkeling) voor grote of kleine samenlevingsvormen die op een centrale macht van enkelingen berusten, die anderen van zich afhankelijk kunnen mahen. Daarom heeft het anarchisme meer weg van een correctie-filosofie vanwege het feit dat het bestaande altijd aan verandering en verbetering kan worden onderworpen, én doordat het plotseling ontstaan van een anarchische bestuursorganisatie ('van-onder-op') moeilijk denkbaar is vanuit de traditionele, op macht steunende maatschappij- en samenlevingsvormen.
Dan zou dit anti-model ook adviezen kunnen geven ten aanzien van ethische veranderingsmogelijkheden. Is er dan een 'wetenschappelijke' ethiek? Karl Popper stelt de vraag. Het antwoord is neen. Die hebben we ook niet nodig, zegt hij. Maar afgezien daarvan kan deze ook niet bestaan, want elke theorie over de wetmatigheid van menselijk gedrag heeft geen bestaansrecht. De wetgeving voorziet trouwens al in lacunes, en die wetgeving kunnen we veranderen. Zo zitten we al midden in een discussie over satire. Want *Bakoenin* heeft met zijn berouwvol verslag van al zijn politieke daden en miskleunen — *De Biecht*, ten behoeve van de tsaar, en nog meer ten behoeve van Bakoenin's verwoede pogingen om zijn leven te redden — een persiflage gepleegd die hem hoog in de rangen van de satirici plaatste. Lees Arthur Lehning er maar op na (*Ithaka*; Baarn 1980, blz. 140).
Ik ga verder met *François Villon*. Uit zijn satirisch werk pakte ik een stuk bizarre zelfspot, zijn hele leven was overigens een satire (ongeveer 1431 — na 1463 geen enkel spoor). Na zijn geboorte te vondeling gelegd, kreeg hij de naam van de kanunnik G. de Villon. Met 22 jaar was hij maître-médecin én lid van de dievenbende de Coquillards. In 1455 was hij betrokken bij de dood van een priester, en werd hij voor zes jaar uit Parijs verbannen. Wordt weer aangetroffen in Parijs en gevangen genomen. Schrijft daat een ballade in de geheimtaal van de Coquillards, een kwatrijn over zijn ophanging en een

prachtige 'Ballade van de Gehangenen'. Villon is de grootste dichter van de Franse middeleeuwen. Hij was al naar het schavot gevoerd toen hij op het laatste moment amnestie verkreeg. Sindsdien was hij spoorloos. Rabelais zocht later uit, dat hij waarschijnlijk naar Engeland vluchtte, en voordien nog een passiespel had geschreven en boven Parijs uitgevoerd. Het bedoelde kwatrijn volgt hieronder in het oorspronkelijke Frans en in een eigen vertaling:

Je suis Françoys, dont il me poise.
Né de Paris emprès Pontoise.
Et de la corde d'une toise.
Scaura mon col que mon cul poise.

Ik ben Frans, ben zeer verstoord.
Nabij Pontoise was mijn geboort.
Straks komt mijn hals te weten
– dank zij het ellenlange koord –
hoeveel mijn kont zal wegen.

In 1532, honderd jaar na de geboorte van Villon verschijnt een boek over het Reuzenpaar Gargantua en Pantagruel van *Alcofribas Nasier*, een anagram van *François Rabelais*, arts, priester en schavuit. De eerste bladzijden bevatten al een groteske satire op de Almacht Gods, die als Hij wil de kinderen uit het oor geboren laat worden, zoals bij de Reuzin Gargamella gebeurde. In hetzelfde verhaal stelt hij ironiserend (eeuwen later zou Freud het werkelijk menen) het castratiecomplex en nog vele andere sexuele zaken aan de orde. Men leze zelf, dan wel het stuk dat Anton Constandse over Rabelais schreef (*Eros, de waan der zinnen*, Amsterdam 1977, blz. 41).

ANARCHISCH

Zonder te suggereren, dat de satire, parodie, ironie een *anarchisch* stijl- en/of strijdmiddel zou zijn – alle 'rationele' benadering doorbrekend en overstijgend –, kunnen we wel stellen dat de satire beoefend werd vanuit een anarchische mentaliteit, die heersende dubieuze waarden, normen, zeden en gewoonten op de korrel neemt. Misschien ligt hierin ook de kracht van het anarchisme, dat een ontgoddelijkt wereld- en mensbeeld verenigt met een uiterst gedifferentiëerd maatschappijbeeld en daardoor in staat is mens en maatschappij te 'ontdeftigen', zoals de naaktlopende koning uit het beroemde sprookje van Andersen die door een kind 'onthuld' werd.
Hoe gevaarlijk de satire kan zijn, als nauwelijks verhuld instrument van maatschappelijke bewustwording, wordt ook hierdoor gedemonstreerd dat de geschriften doorgaans anoniem, of onder een schuilnaam, werden uitgegeven. Zo gaf *Alexander Pope* bijvoorbeeld pas in 1735 toe dat hij de auteur was van de in 1728 uitgegeven komisch-heroïsche satire 'The Dunciad' die fel gericht was op de stompzinnigheid in het algemeen, maar geïllustreerd aan met name genoemde leidende persoonlijkheden, waaronder de premier. De Godin van de Stompzin (Dulnes) ontving in haar vertrekken allerlei luidruchtige en namaak-intellectuelen als Sir Robert Walpole (als zodanig herkenbaar afgeschilderd) die zich bij haar best thuisvoelden, met of zonder hun maîtresses. Er mag dan misschien niets fout zijn aan god's schepping, zegt Pope snierend, maar in de menselijke samenleving is er heel veel mis. Zijn tegenstanders lieten zich niet onbetuigd, noemden hem in schotschriften Pope Alexander en beeldden Pope als een aap af.
Op deze wijze houdt de satire de communicatie tussen tegenstanders zelfs in stand. Pope maakte deel uit van een van de wonderlijkste literaire clubs, die er bestaan hebben en die de satire, in al zijn vormen (het groteske, het ridicule, het bizarre, het felle, het bespottelijke) tot het onderwerp van hun bijeenkomsten maakte. De produkten ervan zijn nog steeds te vinden in onze boeken-

kasten, theaters, musea en bioscopen. Want ook *John Gay* behoorde tot de club, ook al was hij dan al enige jaren de secretaris van de Hertogin van Monmouth. In 1728 had de eerste opvoering plaats van zijn 'Beggar's Opera' waarin, volgens een suggestie van Jonathan Swift, de Italiaanse opera van die dagen werd geparodiëerd, met zijn secco-recotatieven en zijn 'opzeg-aria's'. Voor de Londense Opera van Haendel echter schreef hij twee libretto's, onder andere Acis and Galathea.

Het paradoxale effect was echter dat Haendel zijn opera-onderneming in 1741 wel kon sluiten door het enorme succes van de Beggar's Opera. Het stuk speelt in de Londense onderwereld en een bedelaar doet zich voor als de schrijver ervan. Het stuk geeft satirische kritiek op de Engelse maatschappij en zet de Franse vaudeville voort, kluchten uit het Parijs van de 17e eeuw, waarin bekende volksliedjes – voorzien van nieuwe hekelteksten – werden gezongen en gedramatiseerd.

In Engeland werd het genre de 'balladopera' genoemd. De in hetzelfde jaar gecomponeerde ballad-opera 'The Devil to pay' van *Charles Goffey* is tot in de 19e eeuw in allerlei landen bewerkt, in Duitsland door Ferdinand Hiller. John Gay kon nauwelijks vermoeden, dat aan het eind van de 18e eeuw twee van de grootste muzikale clowns de klassieke muzikale satire op de planken zetten: W.A. Mozart en G. Rossini rondom onder andere de Don Juanfiguur en de Figaro. Nog veel minder kon John Gay vermoeden, dat precies twee eeuwen later Bertolt Brecht het werk van Gay met de 'Dreigroschenoper' onsterfelijk zou maken, en ook nog door Benjamin Britten bewerkt zou worden. John Gay is voor mij – hoe hij het ook maatschappelijk overleefd mag hebben – het prototype van de libertair-revolutionaire militant, die de ellende en de cultuur van de underdog beschreef, en... wiens graf we nu nog in de Westminster Abbey kunnen opzoeken, met het grafschrift:

'Life is a jest, and all things show it.
I thought so once, and now I know it.'

Jonathan Swift (1667–1745) maakte ook deel uit van die Scriblerus-Club, ontstaan op initiatief van het meest begaafde en minst bekende lid, de arts (lijfarts van koningin Anne) John Arbuthnot met zijn bijtende satire 'The art of political lying' van 1712. Maar Swift ontwierp de grootste grap ('jest') aller tijden. Het idee om een satire te maken in de vorm van een reisverhaal ontstond al in de eerste gesprekken van de Scriblerians (1714). De 'Memoires van de heer Martinus Scriblerus' zouden alle slechte smaak, die maar mogelijk was bij geleerden en politici, ridiculiseren. De arts (= Arbuthnot) zou dezelfde landen bezoeken als Lemuel Gulliver, de scheepsarts die schipbreuk leed op het eiland Lilliput, dat bewoners had van zes inch hoog, die leefden in een aan die maat aangepaste omgeving. Door deze stijlvondst slaagde Swift erin de pracht en praal van de Keizer, de onderlinge strijd tussen de eilandbewoners belachelijk te maken. Ook de godsdiensttwisten en de oorlog als zodanig werden erin gekarikaturiseerd. Zo ook de wetenschappers, die zich er het hoofd over breken aan welke kant je een ei nu het beste kunt opentikken. Gulliver beschrijft aan de Koning ook zijn eigen volk, en de Koning vindt het maar het meest kwaadaardige soort afschuwelijke dieren, dat zomaar in de natuur rondscharrelt.

De eerste twee delen zijn het meest bekend geworden, de lilliputters en de reuzen, en ze gaan nu door voor kinderboeken. In het derde deel worden de wetenschappers en geschiedkundigen op het scherp van de satire gezet. De satire culmineert in het vierde deel, het Rijk van de Houyhnhnms. Het zijn met Rede begiftigde paarden. Hun schone en eenvoudige maatschappij staat in schril contrast met de smeerlapperij en wreedheid van de Yahoos, dieren in

mensengedaante waarin Gulliver met weerzien de wantoestanden van het mensenras herkent. Als hij van zijn reis terugkeert, deinst hij dan ook met afschuw terug voor zijn eigen familie.
Het reisverhaal was populair in deze periode: *Daniel Defoe* schreef vijf jaar later zijn Robinson-utopie, maar had – al eerder dan Swift – politieke satire gehanteerd: één over de vooroordelen tegen de niet-Engelse koning-stadhouder Willem III (1701) en één waarin hij de totale onderdrukking van de Dissenters eiste (1702) Defoe behoorde zelf tot de vervolgde Dissenters. Hij behoorde ook tot die satiristen als F. Villon, die de gevangenis van binnen hebben mogen bekijken.

CLOWN

In onze tijd zijn Villon en Rabelais weer in het blikveld gekomen, onder andere door het trio Marcel Carné (cineast), Jacques Prévert (auteur, satirische filmscenario's) en Jean-Louis Barrault (acteur, mimespeler, theaterfilofoof). Barrault speelde de onvergetelijke rol van Baptiste, de witte clown, in Carné/Prévert's film 'Les enfants du Paradis' (1944). Carné schetste in zijn film mensen die door het leven tot misdadigers werden gemaakt (Quai des Brumes, e.a.), en hun prototype is kennelijk François Villon. Barrault heeft zich indringend met Rabelais beziggehouden en de Baptiste die hij speelde was een eerbetoon aan Jean-Baptiste-Gaspard Deburau (ong. 1825). Want deze gaf aan de figuur van Pierrot zijn uiteindelijke gestalte: het witgepoederde gezicht met de melancholieke ogen, het witte pak en de broek met brede pijpen, dan wel het harlekijnpak. Daarna ontwikkelde zich waarschijnlijk in Engeland de sjofele, uitbundig gekleurde circusclown met zijn rode pruik en dikke rode neus. Beide clowns hadden een lange voorgeschiedenis die teruggaat tot het begin van de *Commedia dell'arte*, de tegenhanger van de klassieke comedie: types als uilenspiegel, nar, hofnar, domme august, clown en de vrouwelijke pendanten zoals Pierrette. De personages zijn tot in onze tijd blijven bestaan in pantomime, ballet, circus, opera, carneval en poppenkast. Ze zijn de belichaming geworden van de spot en de zelfspot, van de sukkel-die-toch-maar-alles-kan.
Dit volkstheater van de Commedia dell'arte wordt momenteel weer hevig aangeblazen door Dario Fo, die de farce bij uitstek de theatervorm vindt die het burgerlijk toneel en het volkstoneel in de 20e eeuw met elkaar zou kunnen verbinden tot een front van bewustwording.
Ook *Heinrich Böll* (1917–1985) filosofeerde in zijn 'Ansichten eines Clowns' (1963) over de symboliek van de onverwoestbare clown: de moderne versie van de hofnar, die het publiek moet vermaken met grollen en bittere waarheden over mens en maatschappij. Tegelijkertijd is de clown zélf niet van deze wereld, en blijft de wereld ook buiten de clownswereld. Vandaar het masker. Böll staat sceptisch tegenover alles wat de mens inpakt in formules, die hij moet opvolgen. Böll's kritische houding mist elke 'ideologische' rechtvaardiging of boodschap.
Maar... dat is clownesk. De cirkel is nu gesloten: de maatschappij zit vol 'ideologie' in de zin van geïdealiseerd eigenbelang, en laat de mens niet met rust tot hij er eentje heeft. Clown (onmacht) en politie (macht) zijn tegenpolen. De clown zoekt de vrijheid, de politie de dwang. Beiden dragen een uniform: dat van de politie is echt uniform, annuleert de persoonlijkheid; dat van de clown pluriform, stimuleert het unieke, het niet uitwisselbare. Misschien blijft ons als tegenethiek alleen het clowneske over. Want de clown is anarchist en de satire een eeuwenoud strijdmiddel.

(Opgedragen aan mijn zoon Yves, die zo graag clown wilde worden.)

DE BETEKENIS VAN KROPOTKINS 'ANARCHISTISCHE MORAAL'

Ferd. van der Bruggen

Zo'n honderd jaar geleden begon de uit Rusland afkomstige Peter Kropotkin (1842–1921) zijn ideeën over moraal en ethiek[1] uiteen te zetten. Dit gebeurde in de voordracht 'Gerechtigheid en Zedelijkheid', gehouden in Manchester (1889) en Londen (1892), en vooral in de publikatie 'Anarchistische Moraal' in het Franse tijdschrift La Révolte (1890).[2]
Vanaf die tijd tot aan zijn dood heeft Kropotkin zich nog verscheidene malen met ethische vraagstukken bezig gehouden, speciaal in publikaties over (tegen!) de opvattingen van Herbert Spencer.[3]
Zijn laatste levensjaren besteedde hij geheel aan studie van de oorsprong en de ontwikkeling van de ethiek. Posthuum verscheen het eerste, historisch gerichte deel van het boek Ethiek: oorsprong en ontwikkeling[4]*; het was nog niet volledig uitgewerkt in de laatste hoofdstukken.[5] Het tweede deel, waarnaar hij in het eerste vaak verwijst, had de volledige uiteenzetting van zijn eigen meningen moeten geven. N. Lebedev, die het eerste deel bezorgde, was echter niet in staat uit de aantekeningen die Kropotkin had nagelaten, de hoofdzaken te reconstrueren.*

We mogen echter aannemen, dat zijn gedachten, zoals neergelegd in *Gerechtigheid en Zedelijkheid* en in *Anarchistische Moraal* (GZ heeft hij immers zelf nog in 1920 voor publikatie in de Sovjet-Unie vertaald) en zoals weergegeven in het eerste deel van *Ethiek* in onderlinge samenhang de belangrijkste bestanddelen van deel II zouden zijn geweest.
Het boek *Wederkerig Hulpbetoon* (Mutual Aid; Londen 1902) is een belangrijk tussenstation in de uiteenzettingen. Het is namelijk een uitvoerige toelichting van een basisgedachte van Kropotkin en wel dat de belangrijkste kracht van een soort om te overleven en ook de belangrijkste kracht van de evolutie de wederkerige hulpverlening, de solidariteit van soortgenoten is.
Ik veronderstel, dat de drie eerdergenoemde boeken voldoende inzicht geven in de ideeën van Kropotkin over moraal en ethiek.[6] Op basis ervan schreef ik dit artikel, dat uiteindelijk is gericht op de vraag: hebben wij anno 1988 nog iets aan deze zeventig tot honderd jaar oude gedachten? Om deze vraag te beantwoorden volgt eerst een uiteenzetting van de hoofdlijnen van Kropotkins theorieën over moraal en ethiek, vervolgens een beknopte beschouwing van de bronnen waaruit hij putte om tot deze opvattingen te komen en tot slot een inventarisatie van aspecten, die voor ons nog betekenis kunnen hebben.

BASISPRINCIPES

Alle ideeën en theorieën van Kropotkin stoelen uiteindelijk op *twee basisprincipes*. Vooreerst is dat de gedachte, dat de mensen aan elkaar gelijk zijn, in de betekenis van gelijk in waarde, gelijk in recht op respect, recht op vrijheid en recht op zelfbepaling. Deze basisgedachte is een postulaat in zoverre dat zij niet door Kropotkin wordt 'bewezen' dan alleen in negatieve zin: er zijn geen plausibele redenen aan te voeren voor de pretentie van een ander dat hij of zij meer waarde of rechten zou hebben dan ik krachtens mijn menselijke natuur bezit.
Het tweede principe acht Kropotkin van positief-wetenschappelijke aard, te concluderen uit en te bewijzen door

waarneming van de natuur: de mens is de vrucht van de evolutie, de mens vormt met dieren en planten één keten van ontwikkeling. Hieruit volgt, dat we om de natuur van de mens, haar/zijn eigenschappen en capaciteiten te leren kennen, kunnen kijken naar de (hogere) dieren. Immers, de lijn van de evolutie, die in de mens wordt doorgetrokken, is bij die dieren (soms) duidelijker zichtbaar.

De belangrijkste vitale krachten van flora en fauna zijn: het streven naar behoud en versterking van het individuele leven en het streven naar behoud en uitbreiding van de soort. Individueel lijfsbehoud kan worden verdedigd door kracht, snelheid, scherpte van klauw en gebit, maar ook door samenwerking van soortgenoten die elkaar verdedigen en zodoende voor elkaar zorgen. Behoud en uitbreiding van de soort vragen per definitie om samenwerking tussen de soortgenoten. Kropotkin ziet de instandhouding van de soort en het individuele lijfsbehoud dus in elkaars verlengde liggen.

Schrijvend over het natuurlijke gevoel bij eenieder over wat goed en kwaad is, stelt hij: 'de oorzaak hiervan ligt in de natuurlijke behoeften: in de instandhouding van de soort en bijgevolg in het grootst mogelijke welzijn van ieder afzonderlijk individu'.[7] Hij geeft dus aan de gerichtheid op het welzijn van de soort het primaat boven het louter individueel welzijn, maar ziet geen conflict tussen beide.

In *Wederkerig Hulpbetoon* brengt Kropotkin empirisch materiaal bijeen over deze wederzijdse hulp tussen dieren van één soort, van primitieve volksstammen en van vrije burgers in de middeleeuwse steden. Hij concludeert uit dit materiaal dat er een natuurlijke neiging tot *solidariteit* bestaat bij dieren. Zij werken samen en helpen elkaar om sterk te staan in de 'struggle for life', de strijd tegen de natuurkrachten, tegen vijandige diersoorten, tegen honger en kou. Dit is een gegeven van de natuur, dat niet verder kan worden verklaard dan dat het een belangrijk middel is voor behoud van individu en soort en voor de verdere evolutie. Deze solidariteit heeft dus niets te maken met een geweten of met een religieuze opdracht.

Evenals mensen kennen dieren gevoelens van empathie, het zich kunnen verplaatsen in anderen. Bij de mens zijn deze gevoelens sterker, omdat deze een inschatting heeft van de individualiteit van de ander en vandaaruit een vermogen tot identificatie. Een dier helpt een soortgenoot van nature; de mens beseft dit en kan het formuleren: 'doe aan anderen wat je wilt dat in gelijke omstandigheden aan jou zou worden gedaan'.[8]

Na het weergeven van deze 'gulden regel' zegt Kropotkin dat zij — evenals andere uit het zedelijk gevoel voortkomende regels — geen verplichtende wet is, maar een raadgeving, een vrucht van evolutionaire ervaringen van de sociale dieren. Bij hen én bij de mens is het handelen op basis van wederzijds hulpbetoon een gewoonte geworden, die de gemeenschap in stand houdt. 'Het solidariteitsgevoel is de meest overwegende karaktertrek in het leven van sociale dieren'; het wordt van gewoonte door overerving 'voor het dier juist zo'n noodzaak als de voeding en de spijsvertering'. 'De morele zin is net zo'n natuurlijke eigenschap als reuk- of tastzin.'[9]

NIVEAUS

De basis van het morele gevoel ligt dus in de natuurlijke solidariteit, die op haar beurt stoelt op de samenwerking (in gelijkheid) in de strijd om het bestaan. En die gelijkheid omvat ook de achting voor de individuele eigenheid van de ander.

Bij de mens, die in de 'struggle for life' nog het bijzondere wapen van de intelligentie kan inbrengen, krijgt dit natuurlijke morele gevoel nog een tweede

niveau. De mens is zich immers bewust van de solidariteit, van de empathie, van de gelijkheid, van het nut van samenwerken, van het morele gevoel. Hij/zij kan de raadgevingen van het morele gevoel formuleren, erover in discussie gaan met medemensen en tot overeenstemming komen. Dit doordachte – en in ons stadium van de evolutie: weloverwogen – morele bewustzijn, waarin de gulden regel de basis van gelijkheid en gelijkwaardigheid wordt, noemt Kropotkin *'gerechtigheid'.*[10]

Dit begrip, dat in de door Kropotkin gebezigde talen, maar ook in het Nederlands, vrijwel dezelfde betekenis heeft als 'rechtvaardigheid', heeft toch een sterker rationele grondslag. Maar het is uit de context waarin Kropotkin het woord gebruikt duidelijk, dat hij gerechtigheid níet ziet als een weegschaal- en meetlat- rechtvaardigheid. Gerechtigheid gaat niet na, of men van de medemens wel precies evenveel krijgt als men hem/haar geeft; men geeft en ontvangt in onderlinge bewuste solidariteit en staat daarbij niet op zijn/haar strepen. De moraliteit van de mens in de anarchistische maatschappij is genereus; zij/hij ervaart gerechtigheid als een morele raad, niet als een verplichting. Daarom kon Kropotkin op deze gerechtigheid dan ook zijn distributie-theorie van het anarcho-communisme baseren: '(ieder produceert naar vermogen, maar) ieder ontvangt naar behoeften'.[11]

Het derde niveau van zedelijkheid wordt bereikt in de *zelfopoffering* terwille van een ander. Kropotkin constateert het fenomeen van de zelfopoffering ook bij hogere dieren en stelt dat de mens eveneens daartoe bereid en geneigd is, wanneer zij/hij het grote belang voor de ander inziet.

Men stelt zich dan in dienst van de ander, van anderen, van de gemeenschap zonder erop te letten of men tegenover de offers die men brengt wel enige compensatie krijgt. Kropotkin noemt vooral de vele vrouwen die zich in zorg- en dienstverlening inzetten. Op de opoffering van haar, van onderzoekers en van revolutionairen berust de vooruitgang van de maatschappij. Zelfopoffering is het hoogste wat het morele gevoel, versterkt door de menselijke intelligentie, bereikt. Men is ertoe bereid vanuit hoge idealen, die worden gevoed uit levenskracht en levensvreugde, uit een grote mate aan energie, socialiteit en creativiteit.

Kropotkin maakt zelf twee negatieve kanttekeningen bij deze welhaast idyllische trits van solidariteit – gerechtigheid – zelfopoffering, namelijk de *individuele differentiatie* en de *structurele blokkade.*

Vooreerst wijst hij erop, dat ook in een anarchistische maatschappij individuen zullen voorkomen, die minder sociaal en moreel gevoel en minder solidariteit dan gemiddeld weten op te brengen, zoals ook arbeidslust, intelligentie, handvaardigheid en dergelijke heel verschillend over de mensen zijn 'verdeeld'. Bestraffing van anti- en a-sociale daden wijst Kropotkin rigoureus af, want vergelding is in strijd met de gerechtigheid en van straffen gaan noch algemene noch bijzondere preventie uit. Hij stelt wèl heel kort: 'tegenover eventuele antisociale hartstochten plaatsen wij onze sociale, even effectief en krachtig'.[12]

In andere studies heeft Kropotkin betoogd dat in een anarcho-communistische maatschappij er veel minder redenen voor misdrijven zullen bestaan, zeker geen redenen van economische aard. In de sfeer van onderlinge welwillendheid is er ook minder ruimte voor geweldsdelicten; door betere en vrijere opvoeding zal het aantal zedenmisdrijven sterk afnemen. 'Een echte bloeddorstige moordenaar is een zeldzaamheid: het is een ziekte, die men moet trachten te mijden of te genezen. En wat de woesteling die kinderen lokt betreft: laten we eerst maar oppassen, dat de maatschappij de gevoelens van

onze kinderen niet bederft, dan hebben we van dat soort heren niets te vrezen.'[13]

Belangrijker dan de individuele ontsporingen ziet Kropotkin de maatschappijstructuren die nu nog de realisering van de natuurlijke moraal verhinderen. Hij trekt dan ook in GZ en AM vooral van leer tegen het kapitalisme met zijn uitbuiting en zijn competitie; de priesters en andere religieuze leiders die omwille van hun macht de mensen door dreiging met goddelijke toorn tot het onderhouden van door hen zelf uitgedachte moraalregels dwingen; de staatsoverheden die hun macht handhaven en economisch garen spinnen door het uitvaardigen en met dwang en straf sanctioneren van in wetten verpakte moraalregels. Vandaar dan ook dat Kropotkin in kapitalisme, godsdienst, justitie en regering 'de grote oorzaken van de verdorvenheid' ziet, die eerst moeten worden weggevaagd voordat de verlichte mens in natuurlijke moraliteit kan leven. De van bovenaf opgelegde moraal en de moraal die als dwingend wordt beschouwd beperken en verminken de mens.

Tenslotte nog: moraal is in diepste wezen een gevoelen (namelijk van solidariteit en gerechtigheid). Als we twijfelen of een daad die we willen stellen krachtens ons gevoel, ook inderdaad overeenkomstig de raadgevingen van 'de moraal' is, dan moeten we zorgvuldig en oprecht onze eigen overtuiging onderzoeken en ter goedkeuring voorleggen aan 'de mensen die men hoogacht'; na overweging van de kritiek kan men de eigen overtuiging volgen.

ERVARINGEN

Zoals bij veel denkers zijn de opvattingen van Kropotkin sterk gekleurd door zijn (vroege) levenservaringen en door belangrijke persoonlijke karaktertrekken. In zijn *Memoires van een revolutionair* (1899) beschrijft hij als vroegste jeugdherinneringen de onrechtvaardige behandeling van de lijfeigenen (huisdienaren) van zijn vader. Hij vond – zo schrijft hij vijftig jaar nadien – de oorzaak van die onrechtvaardigheden in de meedogenloze ongelijkheid, die overal in het tsaristische Rusland heerste. Enkelen van deze lijfeigenen beschouwde hij als vrienden, als opvoeders, maar wegens zijn prinselijke waardigheid – waarvan hij al op jeugdige leeftijd afstand deed – mocht hij niet met hen omgaan zoals hij wenste. *Dit besef van de onrechtvaardigheid van ongelijkheid is de meest fundamentele inspiratiebron voor Kropotkin geweest.*

Een eveneens intense ervaring leverde hem zijn verblijf als jong officier in het leger in Oost-Siberië. De memoires van dit deel van zijn leven zijn als een spannend jongensboek, een avonturenroman. Kropotkin leerde tijdens barre ontdekkingsreizen de waarde van samenwerking kennen: samenwerking op voet van gelijkheid bleek méér en eerder effectief en succesvol dan een op grond van hiërarchische verhoudingen opgebouwd systeem van opdrachten.

Zijn brede culturele en sociaal-politieke belangstelling deden hem tijdens de officiersopleiding en later – toen hij wegens de behandeling van Poolse opstandelingen uit het leger was gegaan – tijdens zijn studie geografie kennis nemen van heel verschillende geestelijke stromingen. Hij nam kennis van de rond 1860 gangbare positivistische wetenschapstheorieën, las revolutionaire (nihilistische) pamfletten, de toen moderne Russische literatuur. Hij legde daarmee wél de basis van zijn grote eruditie, maar omdat er geen gedisciplineerde filosofische studie aan ten grondslag lag bleef een en ander versnipperd, fragmentarisch en oppervlakkig. Veel onderwerpen van de vaktechnische filosofie doet hij zonder veel toelichting af als 'metafysisch zinloos gepraat'.

Kropotkin beschouwde zich toen en ook later als een positivistisch weten-

schapsbeoefenaar, als een materialistisch denker, maar hij bleef – gelukkig – onbewust en ongewild een kind van de romantische tijd, vol bewogenheid en warm idealisme. Van betekenis voor dit artikel is vooral, dat hij ervan overtuigd raakte dat alles *natuurlijk* kan en moet worden verklaard en dus niet vanuit een goddelijk ingrijpen of een metafysische theorie.

In zijn studententijd las hij ook een boek van Proudhon.[14] Diens gedachten over gelijkheid en daarop gefundeerde gerechtigheid spraken hem sterk aan, omdat zij parallel liepen met de eigen levenservaringen. Dat deze gelijkheid en gerechtigheid in de maatschappelijke praktijk vorm kan krijgen in een systeem van via vrije contracten aangegane wederzijdse verplichtingen zal zeker verhelderend zijn geweest. Deze ideeën waren in de situatie in Rusland rond 1865 een hele stap vooruit, maar Kropotkin zou later in *Ethiek*[15] naast alle loftuitingen toch schrijven dat hij Proudhon te kort vond schieten in de zuiver natuurlijke fundering van de moraal. Ook bespeurde hij in *La Justice* iets te veel een moraal-van-economische-getalsmatige-gelijkheid. Hij vond dit kennelijk wel wat benepen en schreef deze opvatting van Proudhon toe aan een vermenging van twee betekenissen van het woord 'justice', namelijk als mathematische gelijkheid van rechten tussen partijen en anderzijds het toepassen van rechtvaardigheid in de rechtspraak.

DARWINISME

Een zeer belangrijk moment in zijn geestelijke ontwikkeling werd de kennismaking met de theorieën van Charles Darwin: de evolutieleer, die de ontwikkeling van diersoorten, inclusief de mens, in een alomvattend kader plaatste, aan de antropologie een positivistisch karakter gaf en de mens loskoppelde van een goddelijke schepping. Kropotkin verbond ze met zijn gevoelens voor en neiging tot samenwerking. In de strijd om het bestaan van soort en individu is de samenwerking een wapen van de eerste orde, bij de mens nog versterkt door intelligentie, inventiviteit en overleg.

Toen Kropotkin zich in 1886 in Engeland vestigde, werd hij snel betrokken in de ideeën- en interpretatiestrijd rond Darwin's 'Origin of Species'. De voordracht Gerechtigheid en Zedelijkheid (1889) was dan ook een positie-kiezen tegen de opvattingen van Thomas H. Huxley (1825–1895) die kort tevoren in een voordracht Darwin's 'struggle for life' interpreteerde als een voortdurende strijd om het bestaan tussen soortgenoten en die daarom een moraal op basis van de natuurlijke evolutie afwees: de natuur leert de mens alleen maar slechte dingen, zedelijke vooruitgang kan slechts tot stand komen door zich tegen de natuur te verzetten.[16]

Kropotkin stelt daartegenover, dat soortgenoten de neiging hebben elkaar te helpen: de strijd om het bestaan is een strijd tegen natuurkrachten en eventueel tegen andere diersoorten maar niet een onderlinge strijd. Opmerkelijk is dat hij juist Thomas Huxley aanvalt in GZ en veel minder Herbert Spencer die het begrip 'struggle for existence' had geïntroduceerd en de ideeën van Darwin juist interpreteerde als wat toen en nu 'sociaal-darwinisme' wordt genoemd: strijd en competitie is een natuurwet; het kapitalistische systeem wordt daardoor gerechtvaardigd; socialisme en collectivisme zijn tegennatuurlijk en dus onzinnig. Beide kampen beroepen zich op geschriften en uitspraken van Charles Darwin; de twee voorvechters van die kampen, Spencer en Kropotkin, beijveren zich om empirisch materiaal aan te dragen voor het bewijs van hun interpretaties, respectievelijk de voortdurende strijd tussen soortgenoten en de onderlinge hulp. *Wederkerig Hulpbetoon*, *Herbert Spencer: sa philosophie* en ar-

tikelen in *Freedom* hebben we aan deze strijd te danken. Het is begrijpelijk dat Kropotkin zich zo vastbeet in deze polemiek, want deze raakte immers niet slechts zijn wetenschappelijke ideeën over samenwerking als instrument van overleven en vooruitgang, maar vooral ook zijn eigen ervaringen.
Hij valt Spencer echter niet persoonlijk aan en noemt veelal bij de pogingen diens ideeën te ontzenuwen zelfs zijn naam niet. Met David Miller[17] vermoed ik dat Kropotkin duidelijk enkele parallellen tussen zijn ideeën en de opvattingen van Spencer zag: hun beider voorkeur voor positivistische methoden, de gezamenlijke afwijzing van de (sterke) staat, de opvatting, dat de moraal voortdurend verandert met en door de maatschappelijke omstandigheden.

Ik voeg daaraan toe het verzoenende karakter van Kropotkin, zoals dat bijvoorbeeld ook in *Ethiek* tot uitdrukking komt. Hij beschouwt ieders bijdrage aan de verdere ontwikkeling van de wetenschap als belangrijk, ook al is hij het zelf niet met die bijdrage eens; hij uit zich soms heel enthousiast over gedachten, die hij even later verwerpt; hij kan fel te keer gaan tegen instituties maar nooit tegen personen. Nog een verschil van mening tussen hem en Spencer duikt herhaaldelijk op in zijn geschriften. Dat is de verhouding van egoïsme en altruïsme in de menselijke natuur, een actueel vraagstuk in de Engelse filosofie in de 19e eeuw.

Spencer gaat uit van een egoïstische individualistische mensheid, die door een steeds verfijnder moraal geleidelijk aan wat altruïstischer kan worden, zodat op lange termijn een compromis tussen egoïsme en altruïsme mogelijk kan zijn. Kropotkin ziet beide juist in elkaars verlengde liggen, waarbij de mens door altruïstisch te zijn het ego kan versterken en vanuit dat sterke ego nog altruïstischer kan optreden.[18]

GUYAU

Deze laatste gedachte sluit voortreffelijk aan bij de ideeën van Jean-Marie Guyau (1854–1888), indertijd geniaal geacht schrijver over ethiek en esthetiek. Deze publiceerde in 1885 (toen Kropotkin hoofdzakelijk in Frankrijk verbleef) zijn schets van een moraal zonder plicht of sanctie.
Hierin zegt hij, dat de moraal in het sociale verband ontstaat door de overmaat aan energie, die ieder mens heeft.[19] De sterke, idealistische, vitale en vitalistische mens kan haar/zijn gaven uitstorten over zijn/haar medemensen. En een grondregel bij Guyau is dat 'innerlijk voelen wat men zou kunnen presteren, betekent zich bewust worden dat men dat ook moet presteren'.[20] De moraal als middel om het leven te ontwikkelen heeft geen behoefte aan dwang of verplichting, want er bestaat een menselijke behoefte aan intens leven: deze levert dan een 'fécondité morale' op en een bereidheid risico's te lopen voor anderen, waarbij zelfs het instinct van zelfbehoud achteruit treedt. Moreel gedrag komt dan ook voort uit innerlijke druk.
Vanzelfsprekend sprak deze theorie, die uitmondt in een verheerlijking van de zelfopoffering, de emotionele en idealistische Kropotkin aan. In GZ, AM en Ethiek[21] worden de gedachten van Guyau dan ook steeds als het toppunt van edelmoedige moraliteit naar voren gebracht. Kritische kanttekeningen maakt Kropotkin slechts op twee punten, die echter voor een wetenschappelijke ethiek van grote betekenis zijn.
Guyau kent volgens Kropotkin te weinig belang toe aan het sociale instinct van de mens als grondslag van de moraal; hij gaat teveel uit van de individuele persoon als bron van vitale kracht en moraliteit. Daarnaast onderkent Guyau te weinig de rol van het gerechtigheidsbegrip. Ik vermoed dat Kropot-

kin zag dat Guyau zijn (K.'s) redenering in omgekeerde volgorde maakte: Guyau begint met de opoffering van 'overtollige' krachten en komt vandaaruit tot sociale moraal.

KRITIEK

Uit de omstandigheid, dat Kropotkin zijn meest fundamentele gedachten over gelijkheid en samenwerking mede baseerde op jeugdervaringen, volgt dat hij emotioneel bij deze basisgedachten was betrokken. Deze betrokkenheid vernauwt af en toe zijn blikveld en doet hem zozeer alles op één noemer brengen, dat hij zijn pretentie een '(natuur)wetenschappelijke ethiek' te ontwikkelen niet waar maakt. Hij presenteert veel materiaal uit biologie en vroege historie, maar hij bekijkt dit materiaal selectief. Hij sluit de ogen voor feiten, die met zijn ideeën in tegenspraak zijn, dan wel tracht hij deze kort, en mede daardoor onvoldoende, te weerleggen. De drang tot samenwerking binnen groepen sociale dieren wordt levendig en concreet beschreven, maar het even onloochenbare feit, dat in zo'n groep meestal een duidelijke hiërarchie bestaat, wordt kort weggepraat door de leider vrijwel alleen een beschermende functie toe te kennen. Over privilèges die leiders (kunnen) hebben ten opzichte van andere dieren spreekt hij niet.

Zijn gedachtensprong, de toekenning van eigenschappen van sociale dieren aan de mens — overigens nog steeds een precair onderwerp in de sociobiologie — schijnt hij niet te zien. Begrijpelijk toen in de beginfase van de evolutietheorieën van de aanhangers allereerst een groot geloof in die theorieën werd gevraagd, maar tegenwoordig eisen we toch wel wat toelichting over de toelaatbaarheid van zo'n sprong.

De keuze van voorbeelden van samenwerking tussen dieren is ook nogal selectief. Kropotkin formuleert daarna zijn conclusie voorzichtig, in de sfeer van 'sociale dieren werken samen'. Praktisch leidt deze conclusie, die dus wordt beperkt tot de sociale dieren, tot tautologieën. (Een voorbeeld daarvan is het citaat uit AM 18, waarnaar noot 9 verwijst.)

Heel dubieus, gezien vanuit de huidige stand van de paleontologie, is verder de stelling dat het opvolgen van raadgevingen van de natuur via gewoontevorming vererft naar de volgende generaties.

Een tweede reeks zwakke punten in zijn redeneringen komt voort uit het feit, dat Kropotkin meer een pamflettist is, die inzichten en meningen propageert dan een wetenschapper die behoedzaam de werkelijkheid verkent. Hij schrijft met de inzet van zijn persoon en de charmante eigenschappen van die persoonlijkheid klinken dan ook door: streven naar harmonie, optimisme, simplificeren om het de lezer/toehoorder niet moeilijk te maken en haar/hem te overtuigen.

Het — in tegenstelling tot Spencer — in elkaars verlengde situeren van egoïsme en altruïsme is een voorbeeld van dit zoeken naar harmonie van tegenstellingen. *Ethiek* staat bol van het vinden van overeenkomsten in de gedachten van denkers die naar onze begrippen bijna lijnrecht tegenover elkaar staan. Dat de natuurlijke vrije moraliteit pas mogelijk is in een anarchistische maatschappij, kan door Kropotkin aannemelijk worden gemaakt, maar de maatschappij-vorm die hij daarbij voorstelt is zo'n utopische idylle, dat de realiteit geweld wordt aangedaan.

Tenslotte zijn er een reeks zwakheden te constateren die worden veroorzaakt door een gebrek aan filosofische diepgang en duidelijkheid. Dit gebrek wordt versterkt door de wil van de pamflettist zijn lezers te overtuigen; daarbij is een vlotte stijl belangrijker dan het zoeken naar wijsgerige definities. Basisbegrippen als '(menselijke) natuur', 'gerechtigheid', 'gelijkberechtiging', 'mo-

raal' worden noch zo nauwkeurig mogelijk omschreven noch nader doordacht. Over het algemeen kan een woord wel in de gangbare betekenis worden opgevat, maar de lezer blijft onzeker of Kropotkin dat werkelijk zó bedoelt (en welke nuances zijn bovendien door vertalingen verloren gegaan?). Vrijwel geen woord wijdt Kropotkin aan de in de (evolutionaire) ethiek belangrijke problematiek van de sprong van 'zijn' naar 'behoren', van het feitelijke naar het normatieve. Heeft hij dit probleem niet gezien? Ging hij er opzettelijk aan voorbij, omdat hij er iets 'metafysisch' in zag?
Nog een voorbeeld: als de gevoelens die ons aanzetten tot sociaal aanvaardbaar handelen, geen voorschriften zijn, maar raadgevingen van de natuur, zijn het dan nog wel ethische voorschriften? In hoeverre is het juist een kenmerk van een moraalregel, dat we ons innerlijk verplicht voelen die regel te volgen? Met als sanctie op de overtreding dat we ergens iets als een geweten voelen knagen...

SOCIOBIOLOGIE

En toch: ondanks deze bedenkingen is de gedachtenwereld van Kropotkin voldoende boeiend en inspirerend voor hedendaagse ethici; het is allemaal wat onaf en niet geheel doordacht, maar het is geen onzin en niet a priori onwaar. Belangrijker lijkt mij toch het poneren van het (socio-)biologisch fundament van sociaal gedrag; de belangstelling daarvoor is nu juist weer groeiende nadat de sociobiologische stroming lange tijd geheel verdacht was geraakt.
In de hedendaagse ethiek is het 'zijn/behoren' probleem opnieuw van alle kanten bekeken en meer hanteerbaar gemaakt om vandaaruit te komen tot een basis van moraal en moraliteit. Het redeneren vanuit natuurgegevens lijkt zinvol; maar misschien is het zoeken van een ander uitgangspunt dan het wederzijds hulpbetoon vruchtbaar. Ik denk daarbij aan het natuurgegeven van de wederzijdse afhankelijkheid van de mensen ten opzichte van elkaar: deze roept immers om een wederzijdse verantwoordelijkheid. De formulering van de eisen (raadgevingen en normen) die deze wederzijdse verantwoordelijkheid aan individuen en gemeenschap stelt, vormt een geheel van regels en inspiraties die mogelijk wel 'moraal' kan worden genoemd.
Maar hier heb ik dan de gedachtenwereld van Kropotkin verlaten, me echter wel door zijn gedachten laten inspireren. Ook de trits solidariteit (medemenselijkheid!) — gerechtigheid — zelfopoffering als niveauverschillen in de ethiek biedt nog mogelijkheden voor verdere ontwikkeling in de richting van een vrije, natuurlijke en humanistische moraal zonder andere dan de eigen innerlijke sanctionering.

NOTEN

(1) Naar Nederlands spraakgebruik maak ik het onderscheid, dat 'moraal' het geheel van de zedelijke regels is en 'ethiek' de wetenschap van de oorsprong, aard, samenhang en interpretatie van die regels. In de door Kropotkin gebruikte talen, Frans en Engels, wordt in mindere mate dit onderscheid gemaakt. Daarnaast gebruik ik het woord 'moraliteit' om het gedrag van personen, waaruit hun morele opvattingen blijken, aan te geven. (2) Ik gebruik voor citaten en verwijzingen de Duitstalige uitgaven: — Gerechtigkeit und Sittlichkeit (vertaald naar de door Kropotkin in het Russisch vertaalde tekst van 1920); uitg. Winddruck Kollektiv, Wilnsdorf; geciteerd als GZ; — Anarchistische Moral; herdruk 1978 Verlag Freie Gesellschaft, Frankfurt; geciteerd als AM. (3) Bijv. 'Herbert Spencer: Sa philosophie' in de Franse uitgave (1913) van 'Modern Science and Anarchism', en artikelen in Freedom (1896/97). (4) Ik gebruik voor citaten en verwijzingen 'Ethik, Ursprung und Entwicklung der Sitten', Karin Kramer Verlag Berlin 1976 (herdruk van de Duitse uitgave van 1923). (5) Zo ontbreekt — jam-

mer genoeg – in het hoofdstuk over de ontwikkelingen in Duitsland in de 19de eeuw nog een bespreking van de opvattingen van F. Nietzsche. (6) Zie hiervoor ook Wim van Dooren, 'Kropotkins visie op ethiek en moraal' in De AS no. 28, september/oktober 1977. (7) AM pag. 12. (8) AM pag. 16. (9) Deze drie citaten komen uit AM, resp. pag. 18, 19 en 21. (10) Ik ben me ervan bewust, dat ik in deze samenvatting de ideeën van Kropotkin scherper formuleer en ze meer expliciet fundeer in de menselijke intelligentie dan hij zelf deed; bij Kropotkin blijft veel onuitgesproken en impliciet, gezien het pamflettistisch doel dat hij zich stelde. (11) Zie hierover mijn artikel 'Arbeid en arbeidsethos bij P. Kropotkin in De AS no. 67, juli 1984. (12) AM pag. 29. (13) AM pag. 30. (14) Kropotkin vermeldt niet in de Memoires welk boek dat was; later, in Ethiek, gaat hij vooral uit van Proudhon's 'La Justice dans la Révolution et dans l'église' (1858). Hij is in het algemeen erg karig met mededelingen over zijn lectuur en over de vindplaatsen van eigen en anderer mening. (15) Hij geeft in Ethiek op pag. 204 t/m 210 een uiteenzetting van Proudhons gedachten, vooral ontleend aan La Justice. Daarbij begint hij Proudhon te prijzen: 'Van de socialisten heeft hij het best het begrip gerechtigheid als grondslag van de zedelijkheid begrepen.' Ook met andere loftuitingen is hij niet karig. Dat in dit artikel de nadruk wordt gelegd op enkele verschillen van mening, vindt zijn oorzaak in de poging de ideeën van Kropotkin scherper te profileren. (16) GZ pag. 7 e.v. (17) David Miller, 'Social Justice' (Oxford 1976) pag. 213/14. (18) Aan de uiteenzetting van de gedachten van H. Spencer en de kritische beschouwing ervan wijdt Kropotkin het gehele hoofdstuk 12 van 'Ethiek', namelijk pag. 218 t/m 242, een van de langste hoofdstukken van het boek! (19) Hierbij is te bedenken, dat N.-M. Guyau ziekelijk en zwak was. (20) In de Duitstalige uitgave 'Sittlichkeit ohne Pflicht' (Leipzig 1909) pag. 123. (21) Ethiek, hoofdstuk 13 (laatste hoofdstuk), pag. 243-250, is geheel aan Guyau gewijd.

BLADEREN 6

'Soms voel ik me net de Henk van der Meijden van de arbeidersbeweging', zei *Elsbeth Etty* onlangs in een aflevering van die voortreffelijke serie over biografen en hun 'gebiografeerden', *Andermans Leven*, in de kleurenbijlage van *Vrij Nederland*. Etty blijkt aan een biografie van *Henriëtte Roland Holst* te werken.

Hulde! En: zij had natuurlijk gelijk. Het kunnen schrijven – en lezen – van biografieën vooronderstelt dikwijls een mate van voyeurisme waarvan je altijd dacht dat het slechts de Henken van der Meijdens 'gegeven' was.

Het recente succes van *Annie Cohen-Solal*'s biografie van *Jean-Paul Sartre* leert dat dat toch anders ligt. Onder de veelzeggende kop *De onderbuik van Jean-Paul Sartre* (*NRC-Handelsblad*, 6-2-1988) meldde *Martin van Amerongen* tenminste dat haar Sartre-boek op dat ogenblik de voornaamste gespreksstof vormde in de *trendy* – de cursivering was niet de mijne – cafés binnen de Amsterdamse grachtengordel.

En inderdaad: haar boek gaat óók over die onderbuik, al blijft er god (of zoiets) zij dank nog veel te raden over – zodat ze daar in die cafés nog wel een tijdje met dat boek vooruit kunnen, denk ik.

Van Amerongen las het boek 'natuurlijk' om een antwoord te vinden op de vraag naar de *trait d'union* tussen Sartre's leermeester *Martin Heidegger* en het intelligentste neefje van *Albert Schweitzer* (ja, ja, inderdaad!) net zoals ik op blz. 484 begon, bij hoofdstuk 25 dus, dat *Tussen Flaubert en de maoïsten* heet, om nu eindelijk eens te kunnen vernemen waarom datzelfde neefje zich ooit inliet met het maoïsme, tenslotte het meest bedroevende *isme* dat links ooit heeft opgeleverd.

Ik ben gerustgesteld: Sartre vond het eigenlijk ook maar niks die maoïstische krantjes waarvan hij hoofdredacteur werd, al vond hij wel dat ze moesten kunnen blijven verschijnen. Van Amerongen bleef daarentegen met zijn vraagteken zitten. En zo zijn er nog wel meer vragen die na lezing van *Zijn biografie* vragen blijven: Sartre's verhouding tot het anarchisme bijvoorbeeld. De term valt herhaaldelijk maar inhoudelijk blijkt er slechts iets van, als de verzetsgroep *Socialisme et liberté* besproken wordt: Sartre schreef hiervoor een soort beginselverklaring, waarin hij aansluiting zocht bij de ideeën van *Proudhon*.

Het wachten is daarom op een even leesbare intellectuele biografie van Sartre. Maar wie weet schrijft *Annie Cohen-Solal* die ook nog wel eens: dat moet voor iemand die Sartre's

l'Etre el le Néant tot zijn literaire werk rekend (blz. 277 van de Nederlandse vertaling) een fluitje van een cent zijn!
(Annie Cohen-Solal, Jean-Paul Sartre, zijn biografie, Van Gennep Amsterdam 1988, 610 blz., f 69,50)
Overigens: wat Sartre en het anarchisme betreft: in *de Vrije* 1988/5 hierover een vertaald interview met Sartre uit 1978.

Ongetwijfeld het belangrijkste anarchistische bladernieuws van de afgelopen maanden was het verschijnen van een nieuw boek van *Murray Bookchin*. Het heet *The rise of urbanisation and the decline of citizenship* (Sierra Club Books 730 Polk Street, San Francisco, Cal. 94109, USA) en kost maar liefst 23 dollar! In een komende *AS* hoop ik uitvoerig op dit boek terug te komen. Er zal, denk ik, binnenkort vast wel een goedkopere (Britse?) editie van dit boek verschijnen, al stelde *Hans Ramaer* onlangs vast dat men in de *Freedom Bookshop* in Londen nog van niks wist over een nieuwe Bookchin-studie...
Hij kwam overigens wel enthousiast terug uit Londen, onder andere over het blad *The Raven*: 'Nu het Engelse kwartaalblad *The Raven* zijn eerste jaargang er op heeft zitten, moet ik mijn mening – te vinden in *De AS* 79 – herzien. Want: *The Raven* is een *voortreffelijk* tijdschrift dat na ieder nieuw nummer méér doet denken aan het toonaangevende blad *Anarchy* uit de jaren zestig, dat overigens door dezelfde groep anarchisten (zoals *Colin Ward* en *Nicolas Walter*) gemaakt wordt. De speciale aandacht voor bepaalde onderwerpen – onderwijs en opvoeding, misdaad en straf (helaas blijken Engelse anarchisten onbekend met het werk van Clara Wichmann!) – die *Anarchy* kenmerkte, is ook in *The Raven* terug te vinden.
In het eerste nummer schreef de redactie dat dit nieuwe blad veel aandacht zou gaan besteden aan de geschiedenis van het anarchisme en hoewel *Heiner Becker* ondermeer biografieën van *Johann Most* en *Johann Neve* publiceerde en *Nicolas Walter* over *Rudolf Rocker* en *Alexander Berkman* schreef, lijkt het accent na de eerste jaargang veel minder op historisch getinte artikelen te liggen dan het zich aanvankelijk liet aanzien. Zo is het vermelden waard de waarschuwing van *Bookchin* tegen het milieudenken dat aan New Age-denkbeelden over een mystieke Natuur, het ontdekken van jezelf, spiritualisme, aardstralen en ander gezever verwant is: sociale ecologie is *rationalistisch*, zegt *Bookchin*, kàn en màg de noodzakelijke sociale en politieke veranderingen (decentralisatie; humanisering van de technologie, etc.) niet negeren!
Verder in *The Raven* bijvoorbeeld een discussie over het surrealisme, een verhaal over de Indiase anarchist *Vinoba Bhave*, een artikel van *Colin Ward* over 'de linkse leuzen van rechts' (vgl. *De AS* 77!) en een nogal persoonlijk getinte aanval van *Walter* op *George Woodcock* naar aanleiding van de nieuwste editie van diens *Anarchism*, de uit 1962 stammende studie over de geschiedenis van het anarchisme. *Walter* verwijt *Woodcock* vooral dat deze het 'nieuwe anarchisme' vanaf de jaren zestig als wezenlijk *anders* beschouwt dan het 'oude anarchisme'.
Ik denk dat de waarheid in het midden ligt, want er is zowel verandering als continuïteit aan te wijzen.
Hoe – tot slot – op *The Raven* is gereageerd door anderen leert een discussie met de redacteuren van *Black Flag* –het blad van *Stuart Christie* en *Melzer*. De laatste ziet in *The Raven* een instrument van het Amsterdamse *Internationale Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG)* dat als doel *de contrôle* over de anarchistische beweging zou hebben (!): hetzelfde *IISG* dat volgens *Black Flag* ook debet is aan een schisma in de Spaanse syndikalistische CNT, hetgeen zonder twijfel slaat op de strijd om de CNT-*archieven* van vóór 1939.
Kortom: *The Raven* is een belangrijke aanwinst voor wie geïnteresseerd is in de libertaire visies op heden en verleden. Een jaarabo kost 11 pond (ca. f 40). Alle verschenen nummers zijn nog leverbaar.' Aldus bericht Hans Ramaer.

In Nederland verdween intussen het actieblad *Bluf!* Het kan je nauwelijks ontgaan zijn, breed als het werd uitgemeten in 'de burgerlijke pers'. Er is overigens een groep mensen in Amsterdam die op de een of andere manier een nieuw wekelijks verschijnend actieblad wil beginnen. Info via *Initiatiefgroep*, p/a Van Ostadestraat 233d, 1073 TN Amsterdam.
In Rotterdam verdween min of meer tegelijkertijd tamelijk geruisloos de *Peteroliehaven*. '*De* man achter de PH' (zo bleek) besloot de PH-correspondent in Nicaragua te gaan opzoeken, en tja, dat betekende dus het einde van dit Rotterdamse actieblaadje. Rotterdammers moeten dus toch maar het *vernieuwde Vrije Volk* gaan lezen, dat zoals een

reclamecampagne wil doen geloven 'een stuk vrijer is geworden'? Nee dus, *HVV* is er alleen maar een stuk provincialer op geworden, maar wie weet is dit voor menigeen een aanbeveling? Een uitgesproken PvdA-sufferdje is het in ieder geval niet meer en wie weet waar dat nog toe kan leiden.

Het volgen, bestuderen zelfs, van 'de burgerlijke pers' is tenslotte niet zonder belang. De afgelopen tijd verschenen er een flink aantal studies op dit terrein. Over het proefschrift van de historicus *René Vos* over *De legale pers in oorlogstijd* kan ik hier kort zijn. Het werd door *Martin van Amerongen afdoende* behandeld in een tweetal stukjes in *NRC-Handelsblad* onder de kop *Rehabilitatie van de Telegraaf* (NRC 26-3 en 2-4-1988).

Wel noem ik hier een aantal andere studies. Allereerst het proefschrift van *Elsevier*bons *R.E.M. v.d. Brink, Economische structuur en de ontwikkeling van de informatiemedia in Nederland (Stefan Kroese, Amsterdam, 1987, dik en duur)*, waarin hij een lans breekt voor concernvorming in de media-industrie: grote concerns kunnen zich namelijk ook de uitgave van een wat minder florerend periodiekje, dat wel van belang is voor de openbare meningsvorming, permitteren, zo redeneert Van den Brink. Het mechanisme waar hij op wijst is ongetwijfeld reëel: de *SUN* doet bijvoorbeeld 'ook' in (goed lopende) *fietsboeken* om belangrijk geachte uitgaves te kunnen blijven financieren. De uitgever van *Keesings Historisch Archief* 'doet het' met *Denksport*. Het probleem is echter dat geen enkele, zichzelf serieus nemende redactie van de grillen van een mediagigant afhankelijk wil zijn!

VU-hoogleraar *J.J. van Cuilenburg* is nochtans zo ongeveer dezelfde mening toegedaan als *Van den Brink*. In een binnenkort te verschijnen studie *Concentratie en persklimaat* beweert ook hij dat het de concerns zijn die eigenlijk de pluriformiteit van de dagbladpers garanderen.

Tja, zelfs al zou dat waar zijn, dan nòg blijft de principiële kritiek dat concerns sowieso niet deugen... Dat 'positieve' gaat dan dienen om juist dat *principiële* negatieve te verhullen, om een argumentatie van *Adorno* te parafraseren.

In Leiden promoveerde in november vorig jaar ex-directeur van *De Groene* en mediajurist *G.A.I. Schuijt* op het proefschrift *Werkers van het woord. Media en arbeidsverhoudingen in de journalistiek. (Van Loghum Slaterus, Deventer, 1987, f 55,–)*. Schuijt wijst hierin op de grote verschillen die er bestaan tussen de bemoeienis van de overheid met enerzijds de gedrukte media en de omroepen anderzijds. Vertrouwt de staat bij de pers op de werking van het marktmechanisme en het maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel van de journalisten, bij de omroepen bemoeit de staat zich zo ongeveer overal mee terwijl het effect daarvan zeer dubieus is. Reden voor Schuijt om in zijn studie te pleiten voor een soort redactie-statuut bij de omroepen om ze tegen commerciële invloeden te beschermen, in plaats dus van het door minister *Brinkman*, ook in de nieuwe Mediawet krampachtig vastgehouden winstverbod. Dit alternatief, zou, aldus Schuijt, bijvoorbeeld in CAO's geregeld kunnen worden.

Dat zou echte deregulering zijn en dus zal het daar voorlopig wel niet van komen!

Wie overigens *deregulering* zegt en daarbij niet zozeer aan 'minder regels' denkt maar veeleer aan totale ontregeling in de zin van *chaos* moet natuurlijk onmiddellijk aan minister *Deetman* denken. In het, doorgaans niet erg opwindende, literaire tijdschrift *Hollands Maandblad* (1987/10) schreef *Willem Vermeer* een fraai artikel over de 'prestaties' van deze bewindsman. Hij laat bijvoorbeeld zien dat er in de periode 1983–1986 zo'n 1100 mensen méér aan de universiteiten kwamen werken, terwijl het aandeel van de wetenschappelijke staf in het totale universitaire personeelsbestand in diezelfde periode met maar liefst 7,3 procent daalde! Meer bureaucratie dus en minder wetenschap en last but not least: *onbetaalbare bezuinigingen*, zoals ook *Bart Tromp* meende in een *Parool*-column (30-1-1988).

Dit bleek tevens *Tromp*'s laatste column te zijn, en dat is jammer, want ook al was ik het zelden met zijn stukjes eens, hij stak nogal eens zijn nek uit en dat is in dit polemiekarme land, bang voor ruzie, snel gepikeerd, als men ten onzent is, een verademing.

Weer een krant waarvan je *ook* de zaterdageditie met een gerust hart kunt overslaan! Zelfs (?) juridische tijdschriften kunnen soms interessanter zijn! *Thom Holterman* wijst dit keer op een tweetal recente artikelen uit de zogenaamde abolitionistische traditie binnen het denken over het strafrecht – verwant aan de ideeën van *Clara Meijer Wichmann* dus! – te weten: *J. Hes*, De wasmiddelfunctie van ons strafrecht, Nederlands Juristenblad 1988/8, pp. 255-60 èn

R. v. Swaaningen, Strafrecht als sociaal probleem, een overzicht van abolitionistische theorievorming, *Recht en kritiek*, 1988/1, pp. 59-78.
Dit soort artikelen blijkt overigens op onverklaarbare wijze niet onder ogen te komen van de emeritus hoogleraar strafrecht *Koos van Weringh*, zoals bleek uit zijn bespreking van de laatste bundel van *Arthur Lehning* in het dagblad *Trouw* (30-7-1987). Lehning reageerde hierop in een lezing voor het Amsterdamse *ASO* (Anarchistisch Studenten Overleg) waarvan fragmenten in *De Vrije* (1988/1) zijn terug te vinden).
Het heeft, zo blijkt, zo zijn nadelen om ooit hooggeleerde heren boeken te laten bespreken waar ze geen verstand van hebben. Want alweer in *Trouw* presteerde de afgezwaaide Leidse amerikanist *J.W. Schulte Nordholt* het om Arthur Lehning 'de historicus van het marxisme' te noemen. Hoewel: ... er heeft bij mijn weten geen marxist geprotesteerd – en Trouw plaatst toch echt zo ongeveer *elke* ingezonden brief! – en Lehning *is* tenslotte ook een belangrijk historicus van het marxisme...
Schulte Nordholt besprak in het bedoelde artikel overigens een boek van, ik mag wel zeggen, een *dame*, die ooit een verhouding met Lehning had... Er moest echter een ingezonden-brieven-schrijver aan te pas komen (*Trouw* 11-2-1988) om op zijn minst de vraag gesteld te zien of het nu wel zo gepast is om over zo'n nogal treurig verlopen verhouding uit de school te klappen. *Koot en Bie* plaatsten gelukkig ook zo'n vraagteken, getuige hun bijzonder fraaie parodie op het optreden van deze dame bij de Henk van der Meijden van de linkse intelligentia, *Adriaan van Dis*.

Over het onderwerp van *de AS* waarin deze aflevering van *Bladeren* verschijnt is de laatste tijd veel geschreven. Het televisie-programma *Beter dan God* heeft vele geleerde pennen in beweging gezet en vele publikaties kregen ook volop aandacht in de pers. Dat geldt niet voor een drietal die ik hier noemen wil.
Allereerst het tijdschrift *Wijsgerig Perspektief* dat met een themanummer (28/3) kwam over *Medische ethiek in een tijd van schaarste*. Hierin onder andere een artikel van *Govert den Hartogh, Levens wegen* geheten, waarin de auteur onder andere de ethische opvattingen van *William Goldwin*, niet ten onrechte aangeduid als 'de aartsvader van het anarchisme', van de nodige (!) kritiek voorzag.
Bij het *Humanistisch Verbond* verscheen een door *Afra Schipper* e.a. samengestelde documentatiemap over *Genetische Manipulatie* (prijs: f 5,– excl. porto, bestellen via HV, 030-318145), waarin onder andere een knipselmap met vooral veel 'technische' informatie.
Tot slot ontving *Bladeren* een studie van de Amsterdamse (VU) ethicus *A. W. Musschenga* getiteld *Kwaliteit van leven: criterium voor medisch handelen? (Ambo Baarn, 1987, 196 blz. + 4 Eng. summary, f 32,50)*. Filosofie op zijn best wat mij betreft want ook al valt er zo hier en daar best het een en ander op de opvattingen van Musschenga af te dingen, hij laat ook zien dat de filosofie, ook al kan zij *het* antwoord op allerlei morele vraagstukken niet geven, toch bepaalde problemen kan verhelderen. En dat is tenminste iets... (CB)

BOEKBESPREKINGEN

FASCISME

Hoeveel overeenkomsten er ook zijn tussen het vooroorlogse fascisme en dat van de jaren tachtig, er is één fundamenteel verschil. Het fascisme van toen was een beweging van de middenklasse: de kleine burgerij leverde het voetvolk, de bourgeoisie leverde de generale staf. Het fascisme van vandaag is echter een beweging van burgerij én arbeidersklasse.
Al in de jaren dertig stelde de anarchist Han Kuijsten dat het proletariaat helemaal niet immuun voor fascistische denkbeelden was en hij heeft gelijk gekregen, wat niet echt verwonderlijk is. Tenslotte houdt het proces dat men wel 'de verburgelijking van de arbeidersklasse' noemt, niet halt bij het bord 'fascisme'.
Zo zien we bijvoorbeeld dat het Franse *Nationale Front* van Le Pen zijn recente verkiezingssucces voor een deel te danken had aan stemmen van voormalige communisten, althans PCF-stemmers. Nu zijn kiezers nog geen leden, laat staan militanten, maar dat de aanhang van een fascistische partij als het Nationale Front óók vriendelijke, integere arbeiders omvat, kan niemand echt verbazen.
De journaliste Annie Tristan, die à la Walraff in een FN-afdeling in noordelijk Marseille infiltreerde, had zich kennelijk slecht voorbereid op haar 'mollenarbeid'.
In haar verslag van die zes maanden dat ze met Pen-bewonderaars omging toont ze zich nogal verbaasd over de kameraadschap en solidariteit die ze naast vreemdelingenhaat en geweld, tegenkomt. Een beetje naïef natuurlijk, zoals ze ook aan het begin van haar reportage de verkeerde kleren blijkt aan te hebben. Toch is het resultaat van haar observatie de moeite van het lezen waard, niet in het minst omdat ze laat zien hoe verderfelijk fascisme is, maar hoe begrijpelijk dat mensen zich bij het Nationale Front aansluiten. (HR)
Annie Tristan, Aan het Front. Zes maanden geïnfiltreerd bij Le Pen; Amsterdam, Van Gennep/Kritak 1988; 157 p., f 24,50.

GEWELD

Door hun consequente geweldloosheid nemen de Tolstojanen of christen-anarchisten van rond de eeuwwisseling, een bijzondere plaats binnen het Nederlandse anarchisme in. Eén van hun uitgesproken woordvoerders was de Friese dominee *J. Sevenster*. Herman Noordegraaf schetste een sympathiek portret van hem dat nu als boekje is uitgegeven door Kerk & Vrede, de belangrijkste organisatie van christen-antimilitaristen.
Onlangs verscheen weer een deeltje in de serie Anarchief van Pamflet. Ditmaal is de keuze gevallen op *Johann Most*, de revolutionair die Duitsland ontvluchtte toen Bismarck aan de markt kwam, via Engeland naar de Verenigde Staten ging en daar de schrik van de burgerij werd met zijn propaganda voor de strategie van het dynamiet. De laatste jaren is er aarzelend sprake van een hernieuwde belangstelling voor deze kleurrijke anarchist die eenzaam en alleen in 1906 stierf. Jammergenoeg komt dat niet in dit boekje naar voren omdat het een vertaling betreft van een Duitse uitgave uit 1978 (Libertad, West-Berlijn). (HR)
Herman Noordegraaf, Tussen anarchist en pacifist. Ds. J. Sevenster (1869–1949); Amersfoort 1988; 54 p., f 5,–. (te bestellen bij Kerk & Vrede te Amersfoort door overmaking van f 6,90 op gironummer 435382).
Ruud Uittenhout (red.), Johann Most, Serie Anarchief, Den Bosch 1987, 36 p., f 7,50 (bestellen bij Pamflet te Den Bosch door overmaking van f 7,50 op gironummer 2553850).

FREEDOM PRESS

Zoals bekend gaat het slecht met de politieke belangstelling. Overal hebben politieke boekhandels moeten sluiten. En de andere, behalve *De Rooie Rat* in Utrecht en *Het Fort van Sjakoo* in Amsterdam, klaren het alleen door ook niet-politieke zaken in hun assortiment op te nemen.
Maar bij *Freedom* in Londen schijnt de zon. Zelfs het steegje waar ze zitten, lijkt in het voorjaar schoner en lichter. In de winkel was de uitstraling dubbel zo groot als voorheen en volgens de filiaalhouder niet door onverkoopbare voorraden — óók op de *Anarchist Bookfair* eind november hadden ze het goed gedaan.
Het uitgavenpakket van *Freedom Press* straalt al evenzeer optimisme uit: zes jaar geleden omvatte hun lijst zes titels, nu liefst dertig. Meestal herdrukken, maar toch! Ik heb ze niet allemaal kunnen achterhalen omdat de catalogus van de boekhandel ook

andere uitgaven bevat.
Bovendien is Freedom de uitgave van een kwartaaltijdschrift begonnen *The Raven*, 96 bladzijden omvattende, mooi – zij het traditioneel – en solide uitgevoerde boekjes. In *Bladeren 6* bericht Hans Ramaer over dit nieuwe tijdschrift, dat aan zijn tweede jaargang toe is. Ga zeker bij Freedom langs als je in Londen bent. Het is even zoeken: Angel Alley (een steegje naast Kentucky Fried Chicken... met de kop van Trotski), 84 b Whitechapel High Street, London E1 (metro Aldgate East). (BM)

STUDIEDAGEN OVER DOMELA NIEUWENHUIS EN ALBERT DE JONG

Honderd jaar geleden werd *Ferdinand Domela Nieuwenhuis* als eerste socialist in Nederland door de kiezers van het Friese district Schoterland in de Tweede Kamer gekozen. Jan ten Brink vertolkte de afschuw van de burgerij daarover toen hij dichtte: 'Ik heb u lief mijn Nederland, behalve één plekje: Schoterland'. Tezelfdertijd braken er grote stakingen uit in de veenderijen in diezelfde zuidoosthoek. Het was het begin van het eerste arbeidersverzet op grotere schaal. Domela sprak de stakers moed in: sindsdien hadden ze hun 'verlosser'.
De gebeurtenissen van 1888 vormen de aanleiding voor een breed opgezette herdenking van Domela in Friesland. Zo verscheen er onder meer een door de provinciale bestuurders gesponsorde gedenkbundel, zijn er speciale tentoonstellingen ingericht (in Leeuwarden, Heerenveen en Gorredijk), worden er films gedraaid en zal er een standbeeld onthuld worden. Verder werd er op 29 april een studiedag in Leeuwarden georganiseerd. De bij die studiedag behorende gedenkbundel is een fraai boekwerk (Friese Pers) met vele interessante artikelen. De titel ervan (*Ferdinand Domela Nieuwenhuis. De apostel van de Friese arbeiders*) geeft al aan dat de nadruk ligt op het socialisme en de kiesrechtbeweging in Friesland en de belangrijke plaats die Domela daarbij innam. Met het biografisch artikel van Rudolf de Jong behoort het artikel van Fia Dieteren over Domela en het feminisme tot de bijdragen die een algemener beeld van de grote voorman van de arbeidersbeweging schetsen.
Ook de *studiedag* (met onder meer inleidingen van Ger Harmsen en Johan Frieswijk) stond in het teken van Domela's betrokkenheid bij de Friese volksbeweging en de voorgeschiedenis daarvan. Zo kwam men veel te weten over Domela's vroegste en vroege perioden, de tijden dat hij predikant en SDB-er was, en weinig over zijn latere – anarchistische – tijd. De aardigste inleiding was die van Bert Altena, die aan de hand van talloze citaten aantoonde dat Domela met bijpassende belteksten op zak het socialisme placht te verbreiden.
Altena was ook één van de inleiders op de op 7 mei in Utrecht gehouden *studiedag* over de anarcho-syndicalist en antimilitarist *Albert de Jong* (1891–1970). Deze bijeenkomst was georganiseerd door het *Documentatiecentrum Vrij Socialisme* met steun van tal van organisaties, instellingen en tijdschriften (IISG, 't Kan Anders, Liga voor de Rechten van de Mens, DVG, OVB-Utrecht, AUW, Spreeuw, Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging, De Vrije en De AS). Vertrekpunt van deze studiedag was de bijdrage van De Jong aan de ontwikkeling van het anarchisme in Nederland, die men vooral moet zoeken in zijn onvermoeibare propagandistische en organisatorische activiteiten. Hij was ervan overtuigd dat anarchisten zich moeten verenigen, en dat het louter verbreiden van anarchistische ideeën – wat de opvatting van Domela was – in propagandistisch opzicht tekort schoot. Als bestuurder van antimilitaristische en anarcho-syndicalistische organisaties en ook als redacteur van verscheidene tijdschriften neemt hij binnen de geschiedenis van het anarchisme in Nederland een opmerkelijke plaats in. 's Morgens vertelde Jan Freeling over zijn betrokkenheid bij de vooroorlogse libertaire beweging en over zijn persoonlijke contacten met Albert de Jong.
Vervolgens schetste Rudolf de Jong een beeld van zijn vader en van de anarchistische beweging. Centraal in zijn inleiding stond de vraag waarom die beweging – een arbeidersbeweging overigens – in de jaren twintig en dertig steeds meer aan aanhang, kracht en draagvlak verloor, terwijl de anarchisten toch voor tal van sociale en economische problemen een oplossing hadden, die zeker niet minder interessant waren dan die door de sociaaldemocraten en partijcommunisten werden aangedragen.

’s Middags werd deze problematiek doorgetrokken naar het heden. De vraag die in diverse varianten aan de orde kwam, was steeds in hoeverre het anarchisme nog van betekenis is nu het idee van een vrije samenleving nauwelijks meer gekoppeld is aan dagelijkse strijd. In een viertal werkgroepen (met als inleiders: Bert Altena, Thom Holterman, Boudewijn Chorus en Dick Gevers) discussiëerden de deelnemers/sters aan deze studiedag over grenzen en mogelijkheden van anarchistische propaganda binnen sociale bewegingen en (eventueel) politieke partijen.
Aan het eind van de dag vond ook de uitreiking van de *Clara Meijer-Wichmannprijs 1988* plaats. Deze aanmoedigingsprijs voor studies op het gebied van het anarchisme is ingesteld door de Documentatiecentrum Vrij Socialisme in 1985. De jury – bestaande uit Evert van der Tuin, Ruud Uittenhout en Hans Ramaer – kende een gedeelde prijs toe en wel aan Joseph Koenraad voor zijn doctoraal-scriptie over de invloed van Max Stirner in Nederland en aan Leo van Bergen voor zijn doctoraal-scriptie over de invloed van Mohandas Gandhi in Nederland.
Over Albert de Jong is een 43 pag. tellende *studiemap* samengesteld met biografische gegevens, fragmenten van zijn artikelen en enkele van zijn levensherinneringen. De map kost acht gulden en is verkrijgbaar bij het Documentatiecentrum, postbus 14045, 3508 SB Utrecht. (HR)

VAN DER LUBBE EN DE RADENCOMMUNISTEN

Van der Laan en Ramaer geven in *De AS* nr. 80 een heldere en levendige beschrijving van Marinus van der Lubbe en de Rijksdagbrand. Als secretaris van het Internationale Van der Lubbe-comité (toen, en nu wederom) heb ik vrijwel geen bezwaren. Twee kleine correcties:
(1) Rinus is nooit actief geweest in de GIC; hij las het persmateriaal van hen (PIC) en dat heeft hem theoretisch gevormd. Op reis, in zijn brieven (gepubliceerd in het *Roodboek*) verzoekt hij zijn vriend Koos de Vink om het PIC te betalen. Actief was hij in de Linkse Arbeiders Oppositie (LAO, met het blad *Spartacus*), met Eduard Sirach als centrale figuur.
(2) Het citaat van Piet van Albada (noot 5) zal juist zijn maar de inhoud is onjuist: Piet was geen radencommunist, althans in die jaren niet· hij was anarchist. Ik heb hem in de GIC ook nooit gezien; wèl las hij het PIC, maar dat deden er meer. Zijn jongere broer Bruno (die ik in de illegaliteit ontmoette) was radencommunist (GIC), astronoom (zoals Piet en Prof. Pannekoek), en volgde Pannekoek op als hoogleraar te Amsterdam. Hij is jong gestorven. ‘Wij van de GIC’ is voor Piet dus onmogelijk.
De hele Van der Lubbe-actie was een zaak van radencommunisten! Het Internationale Van der Lubbe-Comité (waarvan ik de pers-man was) bestond uit radencommunisten; het *Roodboek* is door radencommunisten samengesteld: Lo Lopez Cardozo van de KAP, Aage van Aagen van de GIC en Maurits Dekker (niet georganiseerd). De vergaderingen van het comité vonden in Amsterdam plaats, of in Rotterdam bij Eduard Sirach. De GIC hebben van het begin af achter Rinus en zijn daad gestaan. Dat deden trouwens de meeste libertairen.
Rocker heeft zich geheel vergist in de betekenis van de brand als signaal. Arthur Lehning heeft een of twee dagen de nazi’s van de brand verdacht, later niet meer, al veroordeelde hij blijvend de brandstichting. Het argument dat de brand Hitler in de kaart speelde, is niet juist: alle maatregelen van de nazi’s stonden al op het programma en Hitler was (wetttig!) al aan de macht. Men kan hoogstens van een beperkte versnelling spreken.
Het huis Uiterste Gracht 56 te Leiden is gerenoveerd. Er is een gedenksteen in de gevel aangebracht, die door Piet van Albada (die wij niet verwacht hadden) en door mij onthuld is. Ook mijn ex-zwager Wim Jong was daarbij aanwezig.
Lieuwe Hornstra

TEGENETHIEK



DE AS 82

Prijs f 5,90